

دوريّة فكريّة تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفيّاً ونقديّاً
تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيّة ـ بيروت
العدد الثالث عشر ـ السنة الرابعة ـ 1440هـ ـ خريف 2018م

13

الدّينُ والعلم

تكاملٌ في الأصلِ.. تمايزٌ في الحضور

الملف

محاورات

حلقات الجدل

الشاهد

المبتدأ

13

الاستغراب

AL_ISTIGHRAB

Occidentalism

دوريّة فكرية تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفياً ونقدياً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية (بيروت)

العدد الثالث عشر ـ السنة الرابعة ـــ 1440هـ خريف 2018م

الإمام علي (عليه السلام):

" بالإيمانِ يُعْمَرُ العِلمُ "

نهج البلاغة الخطبة رقم 156

13



دوريّة فكرية تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفياً ونقدياً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية (بيروت)

مجازة من وزارة الاعلام اللبنانية، قرار رقم: 423 / 2016

العدد الثالث عشر ـ السنة الرابعة ـ 1440هـ خريف 2018م

للتواصل

بيروت ـ لبنان ـ طريق المطار ـ مدخل مدرسة القتال

مقابل محطة (Hypco) ـ بناية الجود، بلوك B ـ الطابق الرابع.

ـ هاتف: 00961-1-274465

ـ موقع: http://istighrab.iicss.iq

ـ إيميل: istighrab.mag@gmail.com

التحويل البنكي

Islamic Center for Strategic Studies – Civil Compa.

IBAN: LB78 0052 0024 0013 0102 4055 9014

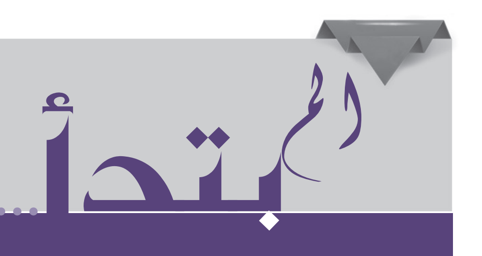
IBL BANK SAL. Swift Code: INLELBBE

المحتوى



المحتوى





العلمُ العائدُ إلى وَحْيِه

■ **محمود حيدر**

قلَّ أن نقرأ في حقول التفكير عن ثنائيات مثيرةٍ للإشكال والالتباس، كثنائيّة الدين والعلم. حتى لتبدو الصورة وكأنّ اختصاماً تكوينيًّا بينَ طرفيها لا يقبل اللقاء والمصالحة. وهي كنظيراتها من متناقضات الحداثة جيئَتْ بمقدمات ملتبسة لتنتهي إلى نتائج ملتبسة. كما لو أن قَدَرَ العقل الحديث من بعدِ ما قطع حبل السُّرَّة مع المسيحيًّة، أن يأنس إلى فتنة المفاهيم ولا يفارقها البتَّة.

من أجل هذا عُدَّت فرضيّةُ المخاصمة بين العلم والدين، إحدى أبرز سلالات الحداثة كما هو حال العقلانيّة والعلمانيّة والإلحاد المعرفي. ولسوف يتبيَّن لنا أنّ هذه الفرضيّة لم تكن مجرّد موقف فلسفيٍّ أقام الفِرقة بين عالمين متمايزين، وإنّما لتُعرب عن سيرورةٍ حضاريّةٍ طبعت الروح الغربيّة بطبعها سحابة قرونٍ متصلة.

أطروحة التناقض بين العلم والدين إذاً، قضيّةٌ ساريةٌ في مجمل الحقول المعرفيّة للغرب الحديث. فهي تبدأ من الميتافيزيقا، ثم تتمدّد في أعماق المنهج الحاكم على العلوم الإنسانيّة كافة. لهذا جاز القول أنّ لحظة الفصل بين الإيمان الديني وتطوّر العلوم، وإن كانت حدثاً حضارياً بدأت معالمه في عصر النهضة، إلا أنّ تأسيساتها الأنطولوجيّة تعود إلى التنظير اليوناني، وتعييناً عقب الإنقلاب الأرسطي على الأفلاطونيّة. فعلى مرِّ الأحقاب اللاّحقة على ذاك التأسيس، ظلّ يُرى إلى ثنائيّة العلم والدين ضمن معادلة متماديةٍ من التناظر المستحيل. وأما التحولات البَعْديّة التي جرت في مجالي اللاّهوت والفلسفةً والعلومً الاجتماعيّة والإنسانيّة، فلم تُنهِ الاحتدام، بل ستفضي إلى تعميقه بوسائط ومناهج مستحدثة.

وأنّى كانت مسالك السجال الفلسفي والسوسيولوجي حيال هذا الإشكال، فسيكون علينا ـ لدواعٍ منهجيّةٍ ـ حصر المقاربة بالسؤال الأساسي التالي:إلى أيِّ مسافةٍ يمكن العلمُ أن يأخذ الفعلَ الإلهي بعين الاعتبار ويُقرَّ بسَرَيَان الإرادة الإلهيّة في الكون؟

هذا السؤال يستبطن استفهاماً مركباً: من ناحيةٍ هو استفهام إبستمولوجي (معرفي) يتوجّه حصراً إلى

العلم آملاً منه الإجابة، ومن ناحيةٍ ثانيةٍ هو سؤالٌ أنطولوجيٌّ يدور مدار الفلسفة وهمومها الميتافيزيقيّة.

في كلّ حال، ينبغي علينا النظر إلى السؤال بجناحيه كواحد من أهم مفاتيح السجال حول منزلة الدين في العقل العلمي الحديث. ولمّا كان التحقُّق من القضيّة متعلقاً بالمنهج، وَجَبَ الرجوع إلى ماهيّة نظريّة المعرفة التي أخذت بها ميتافيزيقا الحداثة من أجل التعرّف على تلك القضيّة ومشكلاتها.

تخلص ميتافيزيقا الحداثة إلى الاعتقاد بأنّ فهم العلم يُنجز وفق الشروط الخاصة به، ولا يعتمدُ على أيِّ شيءٍ خارج ذاته. هذا المعتقد هو في الواقع تظهيرٌ شديد الكثافة لميراث عصر التنوير الذي نظر إلى العالَم كآليّة ماديّة مستقلّة. وتبعاً لهذه النظرة عُدَّت كلّ إشارةٍ إلى الدين أمراً فائضاً عن الحاجة ونزوعاً إلى اللاَّعقلانيّة. مردُّ ذلك كلّه إلى تسليم الحركة التنويريّة، المطلق بقوّة العقل البشري وقدرته على تذليل الاستعصاءات التي تعترض اكتشاف الكون وفهم أسراره. لذا غالباً ما جرى التعامل مع العقلانيّة كحقيقة قُصوى. حتى لقد أوشك كبار فلاسفة الحداثة وعلمائها على "تأليهها" لمّا رأوا كيف حُوِّلت الكنائس بعد الثورة الفرنسيّة إلى "معابد للعقل". يومذاك بدت العقلانيّة -وهي في غلواء توتّرها- أدنى إلى عقيدةٍ مرادفةٍ للإلحاد ومنتجة له في الآن عينه.

لكنّ النزعة العقلانيّة ما برحَت حتى خضعتْ للتحديات التي افترضتها حركة "ما بعد الحداثة". قامت هذه الأخيرة على نقد وتفكيك قيم الحداثة لا بقصد بناء نظام قيم بديل، وإنّما لإطلاق سيلٍ هائلٍ من الأسئلة لا يزال أكثرها ممتنعاً على الإجابة الناجزة في التفكير الغربي المعاصر. وما من شك، فإلى ما اقترفته ما بعد الحداثة من تقويض لثوابت النظام الحداثي، وما نجم عن ذلك من فوضى عارمة في عالم الأفكار، فإنّها أسهمت أيضاً بتقويض الأساس المنطقي للعلم الطبيعي. والذي تجدر الإشارة إليه أنّ بعض المفكرين واللاهوتيين سرَّهم ما قامت به حركة ما بعد الحداثة حيال ادّعاءات العلم. هؤلاء أغواهم الظن بأنّ ما حصل سوف يفسح في المجال أمام تسييل الدين في المجتمعات المُعَلْمَنَة. ثم ذهبوا إلى تسويغ مدَّعاهم بفرَضيّة تقول: إن لم يستطع العلم ادّعاء الحقيقة، فإنّه لا يُمكنه استبعاد الدين والتعامل معه على أساس أنّه باطل. لكن هذا الاستنتاج ما لبث أن ارتدَّ على الدين وعلى العلم سواءً بسواء. فقد أنزلَتْهُما تنظيرات ما بعد الحداثة منزلاً واحداً، وحكمت عليهما بمعيار واحد. والنتيجة المنطقيّة: أنّ الحكم على العلم بالعجز والبطلان سَرَى أيضاً على الدين. إذ بانتفاء سبب الانشغال بحقل العلم، ـ كما تزعم هذه التنظيرات ـ ينتفي سبب الإلتزام بالحقل الديني.

❋ ❋ ❋

الحاصل أنّ شيئاً جوهرياً في مقاصد العقلانيّة لم يحدث لأجل التمييز بين موقف الحداثة وما بعدها، تجاه الأمر الديني. لقد ورثت ما بعد الحداثة عن الحداثة عقلانيّتها لتكون إحدى أهمّ مرتكزاتها الأيديولوجيّة. استظلّت بها لتمضي بعيداً في تقديس العلم، ثم لتحوّل العالم النيو-ليبرالي المعاصر

إلى كينونة تقنيّة خرساء تدير ذاتها بذاتها. لقد أعلنت جهاراً أنّ الكون يعمل على نحو ما يعمل العقل حين يفكّر بصورة منطقيّة وموضوعيّة؛ في حين أنّ الإنسان يمكنه في نهاية الأمر أن يفهم كلّ ما يدخل خبرته تماماً كما يفهم، مشكلةً رياضيّةً أو ميكانيكيّةً بسيطة. وبالتالي فإنّ القدرات العقليّة التي كشفت للإنسان سبيل صنع واستخدام وتشغيل وإصلاح أيّ آلة منزليّة، سوف تكشف له في نهاية المطاف، السبيل إلى فهم كلّ شيء عن الموجودات الأخرى. لهذا يميل المفكر العقلاني إلى الموقف القائل بأنّ المعقول هو الطبيعي، ولا وجود لشيءٍ خارق للطبيعة، وأقصى ما يُعرف به هو المجهول الذي قد يصبح يوماً ما معلوماً ولا مكان في مخططه الفكري لقوى خارقة. وتبعاً لهذه السمات تنزع العقلانيّة إلى عدم الإقرار بكلّ ما هو غيبي، ثم لتكتفي بالطبيعي، الذي يؤمن المفكر العقلاني أنّه قابلٌ للفهم، وأن السبيل إلى فهمه في الغالب الأعم يتم عبر ما سمي بـ"مناهج ووسائل البحث العلمي"...

❊ ❊ ❊

دأبت العقلانيّة الجائرة على الاكتفاء بخطابها الأحادي، وأعرضت في الغالب الأعم عن الإصغاء لنداء الإيمان. وما كان هذا ليكون إلا بسبب الاختلال المنهجي بين منطق عمل العلم ومنطق عمل العقلانيّة. وللنظّار في هذا المضمار حجّةٌ منطقيّةٌ أوردوها على النحو التالي: بينما تدخل أسئلة الوجود الكبرى في اهتمامات العقلاني، تتوارى هذه الأسئلة أو قد تصل حدّ التبدّد لدى علماء الرياضيات وفيزياء الطبيعة. ربما هذا هو الفارق الجوهري بين المشتغلين في كلّ من هذين الحقلين. ولو أخذنا العلم بمعنى نسق المعارف العلميّة المتراكمة (أي المنهج العلمي) فإنّنا لن نجد له رابطة اعتناء بالميتافيزيقا أو بـ"ما بعد الطبيعة". وما ذلك إلا لأنّ العلم من حيث هو علم، لا يقدّم لنا مذهباً في الكونيات (كوزمولوجيا) أو في الوجود في ذاته (الأنطولوجيا) فضلاً عن الغاية من وجود الموجودات. العلم بما هو علم لا يسعى إلى الإجابة، ولا حتى التساؤل، عن القضايا الكبرى المتعلّقة بمصير الإنسان في الحياة والموت أو الخير والشر. بعض العلماء لا تجد عندهم أي فضول ميتافيزيقي. وشأنهم في هذا شأن كثير من البشر، ولكن ما أن يسأل أحدٌ منهم أياً من الأسئلة الكبرى ويحاول الإجابة عنها، فإنّه يكفُّ بهذا السلوك عن أن يكون عالماً، بل إنّه يفعل شيئاً آخر مغايراً لطبيعة عمله كعالِم. أمّا المفكر العقلاني فإنّ لديه مجموعةً كاملةً من الإجابات عن القضايا الكبرى، زاعماً أنّ الزمن والدأب كفيلان، إذا ما لازم الإنسان صواب التفكير، بتقديم الإجابات الصحيحة. وعليه عُدَّت النزعة العقلانيّة بالصورة التي ظهرت فيها خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر في الغرب نسقاً ميتافيزيقياً كاملاً. بل وأكثر من هذا، عوملت في كثير من الأحيان كبديل من الدين.

❊ ❊ ❊

من مفارقات العقلانيّة أنّها ـ على رغم تمايزها عن العلم في الماهيّة والوظيفة ـ تعاطت مع

الأخير كموضوعٍ من مواضيع نشاطها الفكري. وضمن هذا المنحى جرى ضربٌ من التكييف "العقلانوي" للثورة العلميّة. فقد تمادت في ذلك إلى الدرجة التي أمست فيها العقلانيّة بنسختها الليبراليّة الانتفاعيّة مذهباً مناوئاً للإيمان الديني، وذريعةً أيديولوجيّةً لترسيخ العلمنة الشاملة.

ما مرَّ يدل على نحوٍ بيِّنٍ كيف استولت الحركة العقلانيّة على حضارة الغرب الحديث، ووضعت كلّ منجزاته في الفكرٍ والمعرفة والتقانة تحت سطوة أجهزتها الأيديولوجيّة. ولقد كان من الطبيعي أن تسفر هذه الديناميّة الاستيلائيّة عن فرضيّتين أطلقهما التقدّم الاستثنائي للعلوم، ثم لتشكِّلا معاً أساساً لـ"نظريّة معرفة" تامَّة القوام:

الفرضيّة الأولى: مبنيّة على الاعتقاد بأنّ العلم والتفكير العلمي قادران لوحدهما أن يحدِّدا ما علينا أن نتقبله على أنّه حقيقيٌّ، وأنّ كلّ شيءٍ يجب أن يخضع لقوانين الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا أو أيّ فرعٍ آخر من فروع العلم، أمّا أمور مثل النزعة الروحيّة بل وحتى الشعور بالجمال والحدس والعاطفةٍ والأخلاقيّات فقد اختزلتها النظرة العقلانيّة إلى مجرّد متغيراتٍ في كيمياء الدماغ الذي يتفاعل مع مجموعةٍ من القوانين الميكرو ـ بيولوجيّة المرتبطة بتطوّر الإنسان.

أما الفرضيّة الثانية: فترى أنّ الهدف من تحصيل المعارف هو التحكُّم بالعالم الخارجي، أو الهيمنة على الطبيعة. وبذلك يصبح مركز اهتمام الغرب مركوزاً في العثور على الطريق الأمثل للوصول إلى هذه الهيمنة ولو جاءت عواقبها تدميراً للبيئة وعبثاً بنظام الطبيعة.

❊❊❊

بحلول القرن السابع عشر سيظهر لنا كيف ستبدأ رحلة معرفيّة جديدة في أوروبا قوامها هيمنة العلم وكشوفات العقل. سيظهر ذلك بقوّةٍ مع كتاب "تقدّم التعلم" (1605) لفرانسيس بيكون (1561 – 1626) الذي سيؤكد أنّ كلّ حقيقةٍ يجب إخضاعها للنّقد الصارم عبر العلم التجريبي حتى تلك المتعلّقة بأكثر الاعتقادات الدينيّة قداسة.

تلك كانت لحظةٌ مفصليّةٌ في التنظير الغربي للعلمويّة سوف تؤسس لما يمكن اعتباره فصلاً وظيفياً بين الله والعالم. وكان ذلك في الحقيقة ضرباً من علمنةٍ تعترف بالخالق وتعطل في الوقت نفسه تأثير هذا الاعتراف على الاجتماع البشري.

مثل هذه الطريقة نجدها في فلسفة ديكارت الذي كان قادراً على التكّلم بلغةٍ عقلانيّة. لكنّه وهو الكاثوليكي الورع، أراد أن يقنع نفسه بوجود خالق للكون مع رفضه العودة إلى معتقدات الكنيسة. ورأى أنّ الشيء الوحيد الذي يمكننا التأكّد منه هو تجربة الشك العقلي في إطار بديهيّته المعروفة "أنا أفكر إذاً أنا موجود".

بالتزامن مع ديكارت اعتقد الفيلسوف البريطاني توماس هوبس -وربما لتأثره بمنبته التوراتي- أنّ العالم المادي خالٍ من الإلهي، وأنّ الله قد كشف ذاته في فجر التاريخ البشري وسوف يكشف نفسه في نهايته. وحتى ذلك الوقت ـ يقول هوبس ـ علينا الاستمرار في العيش من دونه، وكأنّنا ننتظر في الظلام.

أما جون لوك (1632 – 1704) الذي كان أول الفلاسفة من الذين أدخلوا التنوير الفلسفي في القرن الثامن عشر، فلسوف يُدخل العلمنة إلى الحيّز السياسي الاجتماعي. فكان عليه أن يسيِّلها كفلسفة وعقيدة في حركة الواقع، فمن أجل الوصول إلى دين صحيح- حسب لوك- ينبغي على الدولة أن تتسامح تجاه جميع أشكال الاعتقاد، ويجب أن تنشغل بالإدارة العلميّة وحكم المجتمع فقط. وينبغي أن تكون الدولة منفصلةً عن الكنيسة وألا يتدخل أيٌّ منهما في شؤون الآخر، بذلك سيكون الناس لأول مرةٍ في التاريخ البشري أحراراً، بالتالي قادرين على إدراك الحقيقة.

مع وفود العلم الحديث، فرضت الرياضيات ـ وليس الميتافيزيقيا ـ نفسها باعتبارها الأسلوب المناسب لتشكيل فهمٍ علميٍّ وتجريبيٍّ للعالم. لم يستمدّ العلم الجديد في تطوّره الناضج قوانينه من اعتبارات ميتافيزيقيّة ولم يُقدّم نفسه كتابعٍ جوهرياً أو كطالبٍ للاندماج والاكتمال ضمن منظومة الميتافيزيقيا واللاهوت الطبيعي. ولقد مضى بعض الوقت قبل ظهور الطابع الإلحادي للمفهوم الجديد للعالم والمنهج العلمي الذي يُسنده. بالتدريج، أصبحت أيُّ إشارةٍ إلى الله في التفسير العلمي للعالم بعيدةً وعرضيّةً بشكلٍ متزايد. ومع الوقت، أصبح الله خارجاً عن الموضوع حتى حين يجري الحديث عن مصدر النظام الشمسي وصيانته، وأصبح ضائعاً في تخمينات نظريّةٍ مبهمة حول أصل السديم السابق للوجود الشمسي. كما أضحى التفسير الطبيعي الحصري لكلّ الظواهر الماديّة هو محور الاهتمام المسيطر. في الأحقاب المتأخّرة للحداثة (القرنان التاسع عشر والعشرين) سيأخذ الانفصال القطعي بين العلم والدين مداه الفعلي. ومع هذا الانفصال توسّعت البيئات المتأثّرة بالنظرة الكونيّة العلميّة الجديدة على نحوٍ لم تعد تقبل فيه الإيمان الديني. ذلك بأنّ المنهجيّة الإلحاديّة للنظرة العلميّة المعاصرة قامت ببساطة على إقصاء السؤال عن وجود الله. تلقاء ذلك، ولّدت إطاراً ذهنياً يميل نحو تعميم لامبالاتها المنهجيّة تجاه ما هو إلهيّ وتحويله إلى نزعةٍ إنسانيةٍ علميّةٍ مُطلقة.

❊ ❊ ❊

لم تستمد "العِلمويّة" شرعيّتها فقط من العقلانيّة التي أخرجها عصر التنوير العلماني، بل هي وجدت الحاضنة الدينيّة لنموّها، حيث استغلّت الندوب العميقة التي تركها الأثر العميق للحداثة على بنية الكنيسة. وتدلّ اختبارات الإصلاح البروتستانتي في القرن الخامس عشر على رسوخ قاعدة لاهوتيّةٍ قوامها الجمع بين الإيمان بالله والإيمان بالعلم مع إسقاط العصمة عن سلطة الكنيسة.

تبلورت هذه النظريّة مع مارتن لوثر (1483 – 1546) وجون كالفن (1509-1564) وهولدريش زفينغلي (1484 – 1531م) الذين عادوا إلى منابع التراث المسيحي لتدعيم محاجّاتهم اللاّهوتيّة في وجه الكنيسة الكاثوليكيّة. شدّد لوثر على أهميّة الإيمان، لكنّه رفض العقل بشدّة لأنّه يؤدي إلى الإلحاد. حسب تأويليّته أنّ معرفة الله عن طريق التفكير في نظام الكون العجيب -كماً فعل اللاهوتيون المدرسيون ـ لم يكن أمراً مسموحاً. في مؤلفات لوثر كان الإيمان بالله قد بدأ ينسحب من العالم المادي الذي لم يعد له أهميّة اطلاقاً. وهذا ما دفعه إلى علمنة السياسة. أمّا كالفن وزفينغلي فذهبا أبعد مما ذهب إليه "المعلم" في التأسيس اللاهوتي للدنيويّة العلميّة. حيث آمنا بضرورة الجمع بين وحيانيّة الكتاب المقدس وواقعيّة الحياة البشريّة. لقد وجدا أنّ على المسيحيين أن يعبّروا عن إيمانهم بالمشاركة في الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة بدلاً من الانسحاب إلى داخل الدير. وأنّ عليهم أن يقدّسوا العمل من خلال تعميد أخلاق رأس المال الصاعد. ذلك بأنّ العمل هو سعيٌ مقدّسٌ نحو الألوهة وليس عقاباً إلهيًّا على الخطيئة الآدميّة الأولى. لقد اعتقد كالفن أنّ رؤية الله في خلقه أمرٌ ممكن، فلم ير تعارضاً بين العلم والكتاب المقدس. فالإنجيل لم يقدّم معلومات حرفيّة حول الجغرافيا ونشأة الكون، بل إنّه عبّر عن حقيقة عصِيّةٍ على الوصف من خلال كلمات ليس في وسع البشر المحدودين فهمها وإدراك أسرارها الخفيّةٍ.

❊ ❊ ❊

تضيء لنا هذه المقدمات على حقيقة أنّ العلمنة ومعها النزعة العلميّة، كانت تنمو بقوّةٍ في أوروبا ولم يكن نموها خارج المسيحيّة. في مثل هذه الحال، بدت الصورة وكأنّ البروتستانتيّة المحتجّة لاهوتياً على إكراهات الكنيسة الكاثوليكيّة الرومانيّة، هي التي فتحت الباب العالي لنظريّة العلمنة ولثورتها العلميّة الشاملة فيما بعد. وسيأتي من روّاد حركة الحداثة -ممن تأثروا بالتأويل البروتستانتي- مَن يُضفي على هذه الصورة مشروعيّتها العلميّة:

عند مستهل الحداثة سيشارك العالم الفلكي الهولندي كوبر نيكوس (1473 – 1543م) كالفن رؤيته اللاهوتيّة المعلمنة، لمّا قال إنّ ما أنجزتُه حول مركزيّة الشمس، هو أكثر إلهيّةً مما هو بشري. أمّا غاليلي الذي اختبر فرضيّة كوبرنيكوس عملياً فقد كان مقتنعاً بأنّ ما أنجزه كان نعمةً إلهيّة. كذلك سيحذو إسحاق نيوتن (1642 – 1727) حذو نظيريه حين تحدث عن فكرة الجاذبيّة كقوّةٍ كونيّةٍ تجعل الكون كلّه متماسكاً وتمنع الأجرام السماويّة من الاصطدام بعضها ببعض. فقد أعرب يومها عن اعتقاده بأنّ ما توصّل إليه يثبت وجود الله العظيم ميكانيكياً. على النحو إيّاه سنستمع إلى اينشتاين (1879-1955) وهو يعلن في خريف عمره أنّ الله لم يكن يمارس لعبة الحظ، وهو يهندس الكون الأعظم.

❊ ❊ ❊

في أحقابٍ تاليةٍ سيشهد الجدل الفلسفي على مساءلاتٍ غير مسبوقةٍ طاولت الأسس الأنطولوجيّة

والمعرفيّة التي قامت عليها ميتافيزيقا العقل المحض. من بين أبرز هذه المساءلات ولادة بيئة فلسفيّة لاهوتيّةٍ قصدت إثبات التكامل بين حقائق الإيمان والحقائق العلميّة. لعلّ من أظهر الفرضيّات المطروحة القول بعدم وجود صراعٍ بين الإيمان في طبيعته الحقيقيّة والعقل العملي في طبيعته الحقيقيّة.

نشير هنا إلى ما ذهب إليه الفيلسوف الألماني لايبنتز في كتابه المعروف "مقالة في الميتافيزيقا" من أنّ تعريفه لله يختلف جوهريًّا عن تعريف الفلاسفة المحدثين أمثال ديكارت وسبينوزا. فقد صرّح بأنه أبعد ما يكون عن رأي مَن يزعمون أنّه ليس ثمّة قواعد خير وكمال طبيعة الأشياء أو في أفكار الله عنها، وأنّ أعمال الله ليست خيّرة إلّا من جهة العلّة الصوريّة [المتمثّلة] في أنّ الله قد قام بها". فالله ـ كما يقول ـ كائنٌ ضروريٌّ، وملكة فهمه مصدر الجواهر وإرادته أصل الموجودات، وهو التناغم الأسمى وعلّة الأشياء القصوى"...

بين القرنين التاسع عشر والعشرين سوف تزدهر مناخات الحداثة البَعديّة بمساعٍ فكريّة مفارقة لما دأبت عليه العقلانيّة الكلاسيكيّة ولا سيما لجهة الإهمال المتعمَّد لسؤال الإيمان. لنا أن نذكر على سبيل المثال لا الحصر، مطارحات الفيلسوف واللاهوتي الألماني بول تيليتش (Paul Tillich 1886-1965م). ركّزت هذه المطارحات بصفة خاصة على ضبط وتحديد طريقة ارتباط المسيحيّة بالتراث العلماني. ومع أنّه كان بروتستانتياً فإنّه لم يوفّر البروتستانتيّة من النقد. لقد سعى إلى تظهير منهجٍ جديدٍ يقيم توازناً دقيقاً وإيجابياً بين الإيمان والعلم. ودعا إلى إجراء تحوّلٍ عميق يحدُّ من النزعة الأصوليّة للمذهب البروتستانتي، ولا يؤدي في الوقت نفسه إلى استظهارشكلٍ جديدٍ من العلمانيّة.

رأى تيليتش أنّ العلم يحاول أن يصف ويفسّر البنى والعلاقات في العالم، بقدر ما يمكن التحقق منها تجريبياً وحسابها كمياً. ذلك بأنّ حقيقة كلّ حكمٍ علميٍّ برأيه، هي وصف القوانين البنيويّة التي تحدّد الواقع، وبالتالي التحقّق من هذا الوصف عن طريق التكرار التجريبي. ثم إنّ كلّ حقيقة علميّة هي أوليّة وعرضة للتغيرات في الإمساك بالواقع، وفي التعبير عنه تعبيراً كافياً أيضاً. وما ذاك إلاّ لأنّ الحقيقة العلميّة وحقيقة الإيمان لا تنتميان لبعد المعنى نفسه. إذا فُهِمَ ذلك، -كما يقرّر تيليتش- ظهرت الصراعات السابقة بين الإيمان والعلم في ضوءٍ مختلفٍ تماماً. فالصراع في الحقيقة ليس بين الإيمان والعلم، بل بين إيمان وعلمٍ لا يعي كلاهما بعده الصحيح. كذلك لا يمكن أن يصطرع العلم إلا مع العلم، ولا يحتدم الإيمان إلا مع الإيمان، إذ لا يمكن للعلم أن يبقى علماً حين يصطرع مع الإيمان. ويصحّ هذا أيضاً على دوائر البحث العلمي الأخرى كالأحياء وعلم النفس. فلم يكن الصراع الشهير بين نظريّة التطوّر ولاهوت بعض الطوائف المسيحيّة صراعاً بين العلم والإيمان، بل صراعاً بين علم يُجرّد إيمانه الإنسان من إنسانيّته وإيمان شوه التأويل الحرفي للكتاب المقدس تعبيراته.

ومن الواضح أنّ اللاهوت الذي يفسّر قصّة الخليقة التوراتيّة باعتبارها وصفاً علمياً حدث في الزمان يتعارض مع العمل العلمي المسيطر عليه منهجياً، ونظريّة التطور التي تفسّر انحدار الإنسان من أشكال حياةٍ أقدم بطريقةٍ تزيل الاختلاف اللامتناهي النوعي بين الإنسان والحيوان هي إيمان وليست علماً.
[تيليتش ـ بواعث الإيمان ـ ص 94].

هذا المستوى من النقاش وإن كان لا يزال منحصراً في في بيئات محددة، فإنه يكشف عن وعود بانعطافات كبرى في بنية العقل الغربي حيال العلاقة بين الإيمان الديني والتورات العلمية المعاصرة، ولعلّ ما يضاعف من تحقق هذه الوعود المراجعات الفكرية لثوابت النظام المعرفيّ العالمي، كما يدل عليه أيضاً المستحدث حول دخول العالم الغربي في ما سمي بـ "حقبة ما بعد العلمانيّة" وعودة أسئلة الدين لتحتلّ حيّزاً وازناً من حلقات التفكير. وما من ريبٍ فإنّ هذه اللهفة إلى اليقينيّة ليست سوى محاولةٍ لملء الفراغ الثاوي في قلب التجربة الحديثة.

❊ ❊ ❊

تدخل موضوعات هذا العدد من "الاستغراب" ضمن دائرة الإشكاليات الأساسية المطروحة في الغرب حول الرابطة المعقّدة والملتبسة بين الدين والعلم. ويمكن لنا أن نقرأ هذا الموضوع الإشكاليّ كما تعالجه الأبحاث الواردة من وجهين رئيسيين:

1ـ وجه التدافع السلبي الذي يفضي إلى إثبات التناقض بين العلم والدين، وهو ما فعلته تنظيرات الفلسفة الكلاسيكيّة للحداثة عبر ما سمي بالعقلانيّة العلميّة.

2ـ وجه التكامل وعدم الانفصال بين العلم والدين، حيث لا تناقض بين إيمانٍ دينيٍّ غايته سعادة الإنسان، وعلمٍ يسعى إلى توفير مقتضيات التطوّر الحضاري للبشريّة.

يضم العدد الجديد مجموعةً من المقاربات النقديّة شارك فيها مفكّرون وعلماء من أوروبا وأميركا ومن العالَمَين العربي والإسلامي.

محاورات

الفيلسوفان سيد حسين نصر ومظفر إقبال

فضاء الإسلام أوسع من أن يضيّق بالثورة العلميّة

الفيلسوفان سيد حسين نصر ومظفر إقبال

فضاء الإسلام أوسع من أن يضيق بالثورات العلميّة

جرتْ هذه المناظرة خلال جلستين نظّمتا في شباط وآذار من العام 2003 بين مفكّرين مسلمين يعيشان في الغرب وهما البروفيسور سيد حسين نصر والبروفيسور مظفّر إقبال. تتناولُ المناظرة نطاقاً واسعاً من القضايا المتمحوِرة حول المفهوم العام للإسلام، والعلم، ومواقف المسلمين تجاه العلم المعاصر. اشتملتْ المسائلُ الأخرى التي تمّتْ مناقشتها في هذا الحوار على الأبعادِ المختلفة للتحديّات التي تُواجه نظام الحُكم الإسلامي من قِبل عصْر العولمة المدفوع من العلم والتكنولوجيا، بالإضافة إلى إحياء التقليد الإسلامي المتمثِّل باكتساب العلم، ودور المسلمين القاطنين في الغرب في إنعاش هذا التقليد الإسلامي، ووسائل صيانة الأبعاد المختلفة للحضارة الإسلامية.

وفي ما يلي النص الكامل لآراء حسين نصر وإقبال.

المحرر

إقبال: منذ قرنين تقريباً من الزمن والمسلمون يُواجِهون مُعضلةً يبدو أنّه من غير الممكن تخطِّيها، حيث لا يستطيعون تجنُّبَ العيش في عالمٍ مدفوعٍ من العلم والتكنولوجيا المعاصرَيْن اللَّذَيْن تمّ إنتاجهما في الغرب، وكذلك لا يستطيعونَ أن يعيشوا في هكذا عالم من دون تدمير السمات الإسلامية لحضارتهم. اقترح بعضُ المصلِحين في القرن التاسع عشر توريدَ العلم والتكنولوجيا الغربيَّيْن ولكن لا المنظومة القيميّة والرؤية الكونيّة التي تطبعُ الغرب المعاصر. استندَ افتراضُهم

---

*ـ العنوان الأصلي: Islam, Science, Muslims.,

ـ المصدر: Islam, Science, Muslims,and Technology

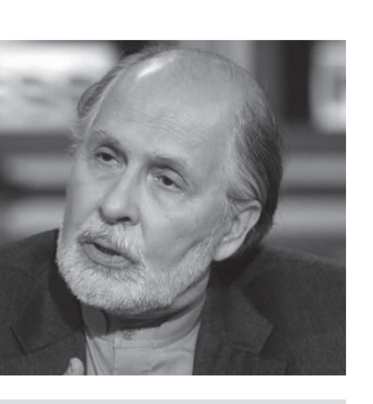
Seyyed Hossein Nasr in Conversation with Muzaffar Iqbal, Published by Dost Publications Plot 110, Street 15, Islamabad- Pakistan, page 49.

ـ ترجمة: هبة ناصر. مراجعة: هيئة التحرير.

على المفهوم الذي يُفيد أنّ العلم والتكنولوجيا هما خاليان من القيمة، ولكنّ هذا الاعتقاد خاطئٌ وقد أدركنا ذلك الآن بما لا مجال فيه للشكّ من خلال مؤلَّفات العديد من الفلاسفة والكُتّاب من المسلمين وغير المسلمين. لقد قُمتَ بنفسك بالتأكيد على الحاجة للمحافظة على «الفضاء الإسلامي»، أي ذلك البُعد الفريد للحضارة الإسلامية الذي ينعكِسُ في علاقة هذه الحضارة مع البُعد المتسامي. لقد قُمْتَ أيضاً بتأليف عدد من أعمق الدراسات النقْديّة للعلم المعاصر، ولكن قد وجّه بعضُ الكتّاب نقداً شديداً لنظرتك إلى الحداثة بشكلٍ عام وإلى العلم والتكنولوجيا المعاصِرَيْن بشكلٍ خاص، وذلك بسبب فقدانها للمنحى العملي. ما هو ردُّك على هذا الانتقاد؟

نصر: بسم الله الرحمن الرحيم. هذا سؤالٌ واسعٌ ينطوي على العديدِ من الأبعاد، ويمتلكُ جانباً عملياً وآخر نظرياً. في ما يتعلّقُ بالجانب العملي، فإنّني أعتبرُ مثلاً أنّه إذا أُصيب أحد الأشخاص في بنغلادش بالملاريا، يجبُ أن نعثُرَ على أفضل لقاحٍ ضدّ الملاريا لشفاء هذا الإنسان. أمّا بالنسبة للأشكال المختلفة من العلم الغربيِ الوافدة على العالم الإسلامي ـ سواءً أكانت على هيئة الطب أم الإلكترونيات أم الأمور الأخرى التكنولوجية بأغلبها ولكنّها مع ذلك علمٌ تطبيقيٌ ـ فإنّه يستحيلُ على الحكومات اجتنابها على مستوىً مُعيَّن. على سبيل المثال، لا يُمكن لأيِّ حكومةٍ أن تُعلن أنّها لن تنشيء شبكةً للخطوط الهاتفية في دولتها، ولا ريب في هذا الأمر.

على الرغم من ذلك، هناك قضيةٌ أعمق بكثير. تقومُ معظم مراكز القوة السياسية بالتركيز على الأبعاد الظاهريّة لهذا السؤال فحسب، وتعتقدُ بالفكرة التي تُفيدُ أنّ المزيد من العلم يعني المزيد من القوّة، وبالتالي ينبغي على العالم الإسلامي أن يقتفي قدْرَ الإمكان التطوُّرات التكنولوجية، وأن يُجاري التكنولوجيا والعلم الغربيَّيْن، وحتّى أن يتفوّق على الغرب كما فعل اليابانيون الذين يصنعون سيارات أفضل من تلك المصنوعة في ديترويت. هذه العقليّة الشائعة في العالم الإسلامي هي في غاية الخطورة، وعلى وجه الخصوص في الزمن الراهن حيث إنّ الغرب الذي طوّر التكنولوجيا على أساس العلم المعاصر يُواجِهُ صعوباتٍ ومشاكل لا يُمكن تجاوزها كالأسئلة التي تدورُ حول



سيد حسين نصر

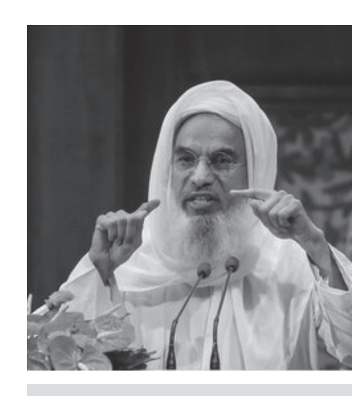
فيلسوفُ إسلاميٌّ معاصرٌ من مواليد إيران. يعمل أستاذاً في قسم الدراسات الإسلامية في جامعة جورج واشنطن، ولديه العديد من المؤلفات والمقالات. اشتهر سيد حسين نصر في مجال مقارنة الأديان والتصوّف وفلسفة العلم والميتافيزيقيا. فلسفته تتضمن نقداً ورفضاً شديداً للحداثة وتأثيرها السلبي على روح الإنسان.

تعريف الكائن البشري والأخلاق، أو مسألة تدمير البيئة والاحتباس الحراري، أو ألف سؤالٍ آخر. إذا حاول العالم الإسلامي بشكلٍ عشوائيٍّ أن ينضمّ إلى مُعسكر الحيرة وعمليّة تدمير البيئة تحت مسمّى حداثة القرن الواحد والعشرين، فإنّني أعتقدُ أنّ هذه الخطوة سوف تكون انتحارية.

إذاً، على المستوى العملي، بينما ينفتحُ العالمُ الإسلاميُّ على تطبيق العلم المعاصر ويكتسبُ العلمَ النقيّ، ينبغي أن يُدرس هذا العلم وتطبيقاته بشكلٍ نقديٍّ وأن يكون لديه مقدارٌ من التقيُّد والتحفُّظ لدى التطبيق، أي لا ينبغي على العالم الإسلامي أن يَلِجَ في كلِّ تطوُّرٍ ويُقلِّد كلَّ ما يجري في الغرب. أمّا بالنسبة إلى الجانب النظري، لا شكّ أنّه ينبغي على المسلمين السعيَ للتمكُّن من العلوم الغربية ولكن يجبُ أن يقترن هذا الإتقان مع منظورٍ نقديٍّ يعتمدُ على التراث الفكري الإسلامي.

بعد أن قُلنا ما سبق، أصِلُ الآن إلى النقطة الثانية التي أكّدتُ عليها لعقودٍ متنامية. لا تستطيعُ الحضارة الإسلامية أن تُقلِّد العلمَ والتكنولوجيا الغربيَّيْن من دون تدمير نفسها، ومن يقل غير هذا فإنّه لا يفهمُ فعلاً الأسس الفلسفيّة للعلم المعاصر أو أثر تطبيقات هذا العلم على العالم. إذا أرادتْ الحضارةُ الإسلامية أن تستمرّ كحضارةٍ حيّة، يتحتّمُ على ممثِّليها بحثَ أُسُس العلم المعاصر على المستوى النظري. ينبغي أن يقوم هؤلاء الممثِّلون بإطلاق عمليةٍ لإعادة تفسير الأبعاد المختلفة للعلم المعاصر وإعادة دمجها وقبولها أو رفْضها على ضوء النظرة الكونية الإسلامية ورؤيتها الميتافيزيقية لطبيعة الواقع. أمّا من الناحية التطبيقيّة، ينبغي أن تسعى هذه العمليّة إلى تطوير المعايير المستقلّة لما يُمكن القبول به أو لا.

بالتالي، يُوجد بُعدان مُختلفان لما ينبغي فعلُه بالعلم المعاصر. على المستوى العملي، توجدُ قراراتٌ مُعيّنةٌ لا يُمكن اجتنابها في مجالات الطب ووسائل الاتّصال وغيرها، ولكن مع ذلك ينبغي ألاّ يتحمّس العالمُ الإسلامي ويمشي بشكلٍ متهوِّرٍ في طريقٍ مسدودٍ في محاولته لتقليد كلِّ ما يفعله الغرب. أولاً، حتّى ولو قمنا بذلك، فإنّنا سوف نبقى على الدوام خلف الغرب، وثانياً، إذا استنسخنا



مظفّر إقبال

الرئيس المؤسس لمركز الإسلام والعلوم في ألبرتا كندا. وهو مؤلفٌ لثلاثة وعشرين كتاباً. وهو رئيس تحرير مجلة وجهات نظر إسلامية في العلم والثقافة، اسمها "الإسلام والعلم".

أخطاءَ التكنولوجيا المعاصِرة التي تتّصلُ بالجشع إلى حدٍّ كبيرٍ ولا تبتعدُ على الإطلاق عن عيوب الكائن البشري، فإنّنا سوف نقومُ ببساطةٍ باقتفاء آثار هذه الأخطاء ممّا سوف يجعلُ الوضْعَ أسوأ بكثيرٍ بالنسبة للعالم الإسلامي. ينبغي أن يترافق التقليد مع مقدارٍ كبيرٍ من التحفُّظ الذي يمنحُ العالم الإسلامي وقتاً لتطوير البدائل حينما يُمكن ذلك.

على المستوى النظري، توجدُ مهمةٌ أشدُّ عُسراً وهي: أولاً محاولة فهم العلم الغربي بعمق، وثانياً بعد فهمه بصيغته الخاصّة ينبغي إدراكه على ضوء النظرة الكونيّة الإسلاميّة وعدم السعي لتغطية الاختلافات الرئيسيّة الموجودة بين فلسفة العلم المعاصر كما تطوّر في القرن السابع عشر في الغرب، وبين الفلسفة الإسلامية والفكر الإسلامي اللَّذَيْن أسفرا بالفعل عن العلم الإسلامي.

إقبال: على المستوى العملي، يبدو أنّ الحلَّ الذي قُمْتَ للتوّ بتلخيصه يُشبه الحلَّ الذي رافقنا لما يُقارب من 300 عام حيث تمّت صياغته أولاً على يدِ المصلحين في القرن الثامن عشر والمفكّرين المسلمين في الإمبراطورية العثمانية بالإضافة إلى أشخاصٍ من أمثال محمد علي باشا الذي وجد الجيوش الغربية على أعتاب البلاد. لقد أدركوا حاجتهم إلى التكنولوجيا المعاصرة من أجل التعامل مع هذا التهديد العسكري فقاموا بصياغة الحلّ على نحو اكتساب الحدّ المطلوب فقط من العلم والتكنولوجيا للتعامل مع الوضع المتغيّر، ولكن هل من الممكن فعلاً أن يكون هناك نوعٌ من التحفُّظ في هذه العملية؟ على سبيل المثال، حينما نقومُ باستيراد وسائل الاتّصال المعاصرة كالهواتف النقّالة، فإنّها تُساهم بشكلٍ حتميٍّ بتدمير الأنماط السابقة من التواصل والتفاعُل وتأتي كحُزمةٍ كاملة حيث لا يُمكن للفرد أن يختار مكوّنات هذه الحزمة بالإضافة إلى أنّها تجلبُ على الدوام العديد من أبعاد الثقافة الغربية التي تُقوّضُ الفضاءَ الإسلاميّ.

نصر: أنت مُحقٌّ، وأنا آخر من يظنّ أنّ العلم المعاصر حياديٌّ أو حميد. إذا نظرنا إليه ككل، فإنّه يُقدِّمُ الفوائدَ الواضحة ولكنّه يمتلك بُعداً شيطانياً يُدمِّرُ معظم الجوِّ الروحي في داخل الفرد وخارجه. لا شكّ في هذا الأمر وأريده أن يكون واضحاً جداً في نقاشنا. في الواقع، حينما تحدّثتُ عن التحفُّظ، فإنّني كنتُ أعني أنّ العالم الإسلامي ينبغي ألاّ يُقلِّد التكنولوجيا المعاصرة بشكلٍ أعمى بل أن يكون قادراً على تطوير نقْده الخاص لهذه التكنولوجيا كما جرى في القرن التاسع عشر في إنكلترا على يد ويليام موريس وجون رَسكين، ولاحقاً في القرن العشرين على يد العديد من الكتّاب الغربيّين، إلا أنّنا قلّما شهدنا هذا النوع من المنظور النقدي في العالم الإسلامي. ينبغي أن نكون مُدركين بالكامل لجميع المخاطر. لقد ذكرْتَ الهاتف النقّال وهو مثالٌ جيِّدٌ للغاية حيث إنّه

قد غيّر بالفعل الفضاءَ الذي يعيشُ فيه العديد من البشر ويقوم بتدمير المكان الداخليَّ الهادئ حيث نكون لوحدنا مع الله. تُحتِّمُ هذه الأداة الصغيرة على مستخدميها أن يكونوا متّصلين على الدوام تقريباً باضطراب العالم الخارجي، وهذا أمرٌ متعمَّد، وآثاره على الروح البشريّة عميقةٌ للغاية.

بعد ذكر هذا الأمر، دعنا نُركِّز على بعض الأبعاد الأخرى. على سبيل المثال، فلنذكر مركزَ إطفاءٍ أو وكالةً حكوميةً تُريد أن يكون لديها تواصلٌ مباشرٌ مع أفرادها وما إلى ذلك. لن تقبل هذه الوكالات بعدم استخدام الهاتف النقّال بسبب مساوئه على المستوى الروحي. حينما تُوجد قضايا أساسية تحلّها التكنولوجيات الجديدة بالرغم من عواقبها السيئة، فمن الواضح أنّ الحكومات الإسلامية لن تقبل بعدم الاستفادة من هذه التكنولوجيات على المستوى العملي. ينطبقُ هذا الأمرُ أيضاً على مُعظم الأفراد العاديين الذين أصبح الهاتفُ النقّال مُنتشراً كثيراً في أوساطهم. ما ينبغي أن نقومُ به كمفكِّرين هو أن نُقدِّمَ النقْدَ لنُظهِرَ لماذا ينبغي أن نتحفّظ وفي أيِّ الموارد، ولنُبرزَ بوسائل أعمق كاملَ روحية العلم والتكنولوجيا المعاصرَيْن. هذا المشروع بتمامه مُرتبطٌ بأقسامه المختلفة حيث لا يُمكن للفرد أن يتقبّل بشكلٍ غير ناقد جزءاً من التكنولوجيا المعاصرة فيترك أبعادها الأخرى ويُعلِن أنّ التكنولوجيا رائعة، وهذا يحصلُ على وجه الخصوص عندما يكون الفردُ متبنِّياً للنظرة الكونية التكنولوجية حيث تحظى كلُّ مشكلة بحلٍّ تكنولوجي. الأمر ليس كذلك. تجلبُ التكنولوجيا المعاصرة معها «منظومةً قيميّةً» مُحدَّدةً، وهي طريقةٌ معيّنةٌ في الكينونة والفعل ومفهومٌ خاص عن الوقت. ولكن تجدرُ الإشارة إلى أنّه للمفارقة، تقومُ جميعُ أدوات التكنولوجيا المعاصِرة الموفِّرة للوقت بتدميره في الواقع. على سبيل المثال، يحدُّ البريد الإلكتروني من الوقت الذي تملكه للردّ ويضغطُ عليكَ للإجابة بشكلٍ فوري.

أنا آخر شخصٍ في العالم قد يظنُّ بأنّ الحضارة الإسلامية تستطيعُ انتقاءَ الجزء الذي تعتبره جيداً من التكنولوجيا الغربيّة ويدّعي بأنّ هذا الجزء هو غير ضارٍ على الإطلاق ويقومُ برفْض جزءٍ آخر. أيُّ شكلٍ يتمُّ تبنِّيه من التكنولوجيا المعاصِرة ـ حتّى ولو كان إيجابياً على مستوىً معيَّن ـ فإنّه سوف يجلبُ معه آثاره السلبيّة ولكنْ بمقدور الفرد أن يكون حكيماً فيحدَّ من هذه الآثار. أمّا على المستوى العملي، فإنّني لا أدري كيف يُمكن اجتنابُ الأشكال العديدة من التكنولوجيا في هذه المرحلة التاريخية، ولكن قد تتبدّل الأمور إذا حافظنا على موقفٍ حذرٍ ونقْدي.

سوف تقومُ الحكومات الإسلامية بتبنِّي بعض أبعاد التكنولوجيا الغربية بغضِّ النظر عمّا نقوله. كنتُ أتمنّى ألاّ يكون الحال كذلك، ولكن لا يُمكن تفاديه. بالتالي، ينبغي أن يقوم الفردُ على الأقل

بتوفيرِ نقْد للتكنولوجيا المعاصِرة وأن يُحاوِل التقليل من آثارها السيئة قدرَ الإمكان. وددْتُ لو أنّه باستطاعتنا وضْع هذه التكنولوجيا بأكملها جانباً والقيام بتطوير التكنولوجيا الإسلامية الخاصّة بنا كما فعل المسلمون في العصور الوسطى، ولكنّ هذا الأمر ليس مُمكناً في الوقت الراهن. ما ينبغي أن نفعله هو تغيير طريقة تفكير المسلمين وأن نجعلهم مُدركين للآثار السلبية المترتِّبة على الخضوع للآلات. مُعظمُ المسلمين الذين تلقّوا تعليمَهم في المؤسّسات المعاصِرة، خصوصاً في شِبه القارة الهندية، يحملون نزعةً علميةً عميقةً ويُمكن القول بأنّهم يتمسّكون بها تقريباً كاعتقادٍ دينيٍّ، ومن الصعب جداً التغلُّب على هذا الموقف.

على المستوى الفكري، ما ينبغي أن نفعله هو أن نكون شجعاناً بما فيه الكفاية لإظهار نقاط ضعف العلم المعاصر وأن نسعى لتقديم إطارٍ فكريٍّ وروحيٍّ آخر لفهمه، ومن ثمّ علينا اتّخاذ الخطوة التالية المتمثِّلة بتطوير علمٍ إسلاميٍّ مُستندٍ إلى تراثنا العلمي الخاص بنا، وهذا أمرٌ أتحدّثُ عنه منذ أربعة عقود. بالتالي، ما نحتاجُ إليه الآن هو التمكُّن أولاً من العلوم المعاصِرة مع الإبقاء على تجذُّرنا التام بالتراث الفكري الإسلامي، ومن ثم نأخذُ الخطوةَ الثانية داخل الإطار الإسلامي ولا إطارِ العلم المعاصر. لا يُمكن أن يقول أيُّ عالمٍ فيزيائيٍّ إسلاميٍّ أنّه لا يهتمُّ باكتشافات الفيزياء الكمّية وأنّها غير مهمّة، ولكنّ المطلوب هو فهمُ الميكانيكيات الكميّة ومن ثمّ إعادة تفسيرها بشكلٍ مُختلف تماماً عن مدرسة كوبنهاغن التي فسّرتْها على أساس التشعُّب، وهنا تكمنُ ازدواجيةُ الفلسفةِ الديكارتية التي تُشكِّلُ أساسَ المشروع العلمي المعاصِر.

إذا استطعنا أن نُنجزَ هذه الأمور على المستوى الفكري وأن نُنشئ فلسفةً إسلاميةً أصيلة عن الطبيعة أو منظومةً ميتافيزيقيةً عنها، ومن ثمّ أن ننشئ علماً إسلامياً طبيعياً استناداً إلى تراثنا العلمي الخاص ومُكتشفات العلم المعاصِر، وفي النهاية أن نقوم بدمْج هذا الأخير في تُراثنا فإنّه سوف يغدو بإمكاننا إنشاءَ التكنولوجيا الخاصة بنا على أساس ذلك العلم. ولكن في يومنا الحالي، تتمتّعُ القوى الاقتصادية والعسكرية والسياسية بقوةٍ بالغة حيث إنّك إذا قُلْتَ «دعنا نرفض العلم والتكنولوجيا المعاصِرَيْن» فلن يستمع إليك أحد، وهنا تكمنُ المشكلة بتمامها.

إذا ألقيتَ نظرةً إلى العالم الإسلامي، سواءً أكانت الحكومات مُواليةً أم مُعاديةً للغرب، مَلَكيّةً أم جمهورية، ناتجة عن ثوراتٍ إسلامية أم علمانية، فإنّها تتّحدُ جميعها في الترنُّم المجيد بمحامد العلم والتكنولوجيا المعاصِرَيْن. ينبغي أن يتغيّر هذا الموقف. حمداً لله، إنّني أظنُّ أنّه خلال السنوات الثلاثين الأخيرة حصل بعض التغيير في هذا الاتّجاه، أي في تطوير موقفٍ أكثر نقْداً للنزعة العلمية،

وكان ذلك بشكلٍ جزئيٍّ من جرّاء جهودي المتواضعة وقد أصبحت الأحوال في هذا الميدان أفضل ممّا كانت عليه منذ ثلاثين أو أربعين سنة. على الأقل، هناك في الوقت الراهن **بعض** الأصوات المسلمة التي تعي أنّ هذا ليس هو الطريق الذي ينبغي اتّباعه وأنّ التراث الفكري الإسلامي قد استطاع تقديمَ نقْدٍ للعلم والتكنولوجيا المعاصِريْن. إذا لم نملك خياراً في بناء جسر قبيح على هذا النهر، على الأقل ينبغي ألاّ نقول: «ما أروع هذه التكنولوجيا وهذا العلم» بل ينبغي أن نُغيِّرَ موقفنا. إذا لم نجد بديلاً عن الطبِّ المعاصر يبقى علينا أن نُدرِك عيوبه وأن نُحاوِل في الوقت نفسه إعادةَ تطوير طبّنا الإسلامي التقليدي الشامل الذي تُرك في المؤخَّرة. بعد أن وصل الوخزُ بالإبر إلى الغرب، يقومُ بعضُ الأشخاص الآن بالحديث عن إعادة إحياء تُراثنا الطبيّ.

إنّني أختلفُ بالكامل مع محمد علي باشا وغيره الذين قالوا: «اذهبوا إلى أوروبا وتعلّموا صناعةَ الأسلحة ومن ثمّ عودوا وسيكون لدينا جيشٌ أفضل وننسى كلَّ شيءٍ آخر». لا يُمكننا أن نفعل ذلك إذ إنّ كلَّ شيءٍ يرتبطُ ببعضه من صناعة الأسلحة إلى الحواسيب والهواتف النقّالة وصناعة الفولاذ والطائرات. تقومُ التكنولوجيا المعاصِرة بفرض نظرةٍ كونيةٍ معيّنة على الإنسان، وتقومُ بتحويله بعدّة طرق إلى آلة. ينبغي على الحضارة الإسلامية أن تُحاول بكلِّ وسيلةٍ مُمكنة ألاّ تدع ذلك يحصل لها. حينما أقول أنّ الحكومات الآن لا تمتلك الخيارَ على بعض المستويات، فإنّني لا أعني أنّه لن يكون لدينا خيارٌ على الإطلاق. ولكن في الوقت الحالي ينبغي أن نتّبع أسلوب التأخير، أي بدلاً من الاندفاع إلى تقليد العلم والتكنولوجيا الغربيَّيْن في كلِّ مجال، ينبغي أن نفعل ذلك فقط في مورد الضرورة القصوى حيث لا يُوجد خيارٌ آخر. في نفس الأثناء، ينبغي أن نكْسب الوقت لإنشاء علمٍ خاصٍ بنا وإن شاء الله نتوصّل في يومٍ من الأيام إلى تكنولوجيا خاصّة بنا.

إقبال: إنّني أشعرُ أنّه على إحدى المستويات، ترتبطُ مسألة إعادة إحياء التراث العلمي الإسلامي بشكلٍ وثيق بإعادة إحياء التقليد الإسلامي المتمثِّل بالتعلُّم بحدِّ ذاته.

نصر: هذا صحيحٌ.

إقبال: لقد حظيْتَ بفرصة الترعرع في جوٍّ مُفعمٍ بوجود أساطين الفلسفة التقليديّة والمذهب الصوفي، وقد وصفْتَ هذا الأمر بشكلٍ بليغٍ في سيرتك الذاتيّة الفكريّة، ولكن ما هي الفرص الموجودة الآن لكي ينمو المسلمون في هكذا بيئةٍ فكريّةٍ وروحيّةٍ غنيّة؟ يخطرُ على بالي المسلمون الذين يسكنون في الغرب وكيف لنا أن نُوفِّر تلك البيئة للشباب والشابّات حيث إنّنا لم نتمكّن من إنشاء أيِّ مؤسّسات هناك يستطيعُ فيها جيلُنا الصاعد أن يحظى بفرصة تشرُّب ذلك التراث.

نصر: دعني أتوجّه أولاً إلى العالم الإسلامي. ما نحتاج إلى تحقيقه هو: بدلاً من تقليد المؤسّسات التعليميّة الغربيّة الذي دأبنا عليه خلال المائتي سنة الماضية منذ عهد السيد أحمد خان وغيره، نحتاجُ إلى تعزيز مؤسّساتنا التعلميّة الإسلاميّة التقليديّة. للأسف، أصبحت رؤى العديد من هذه المدارس أكثر ضِيقاً خلال القرون القليلة الماضية في العديد من الدول الإسلامية. على سبيل المثال: تمّ حذف الفلسفة والمنطق، ناهيك عن الرياضيات وعلم الفلك، من المناهج الدراسية لهذه المدارس.

حينما أقول أنّنا بحاجةٍ لإعادة تأسيس المدارس وتعزيزها من جديد، فإنّني لا أعني أن يتحقّق ذلك عبر الانحصار الشديد سواءً أكان سياسياً أم لا بل إنّني اقصدُ أنّ إحياءَ المنظومة المدرسية الحقيقية والأصيلة ينبغي أن يبدأ من الداخل. علاوةً على ذلك، نحنُ بحاجةٍ في العالم الإسلامي لتعزيز المنهج التقليدي المتمثِّل بنقْل المعرفة ودمْجها مع الأخلاق والصفات والفضائل الروحيّة التي ينبغي أن تنتقل معها. يجبُ تحقيقُ هذا الأمر في أرجاء العالم الإسلامي، من مدارس ماليزيا إلى المغرب. في بعض الأماكن، توجد إشاراتٌ باعثةٌ على الأمل كإيران على سبيل المثال حيث تمّ مؤخَّراً تأسيسُ العديد من المدارس الجديدة ذات المناهج الأكثر شموليةً كتلك المتواجدة في قم. بالطبع، مستواها ليس عالياً في الكثير من الأحيان بسبب وجود أعدادٍ كبيرةٍ جداً من الطلاّب ولكن هناك حالاتٌ استثنائية. بالإضافة إلى ذلك، يوجدُ عددٌ كبيرٌ من العلماء الشباب المميّزين جداً الذين خَبروا انتقالَ الأبعاد الفكريّة والروحيّة للإسلام ولم يقتصروا على دراسة الشريعة فحسب. ينبغي أن نُعزِّز هذه التجربة التعليمية التقليدية الشاملة في داخل العالم الإسلامي التي لم تمُت ولكنّها بحاجةٍ إلى التقوية.

لم تنجحْ الحضارةُ الإسلامية في نقْل الخصائص الإيجابية لهذه المنظومة المدرسية إلى الجامعات الجديدة التي تمّ تأسيسها في «دار الإسلام» منذ القرن التاسع عشر، سواءً أكانت هذه جامعاتُ بُنجاب، كالكوتا، الله آباد، إسطنبول، طهران، أم القاهرة حيث قامت هذه المنشآت بتقليد المنظومة الجامعية الغربية بكلِّ بساطة. بالتالي، تمّ إهمالُ طابع العلاقة بين الأستاذ والتلميذ بأغلبها بالإضافة إلى الجوّ الروحي ومضمون المواد التي يتمُّ تدريسها. لم تنجحْ أيُّ دولةٍ إسلامية بشكلٍ تام في تحقيق التكامل بين مؤسّساتها التعليمية التقليدية والمعاصِرة التي أنشأها المسلمون في دولهم لتدريس المواد كالهندسة الحديثة، الرياضيات، الفيزياء، الطبّ، وما إلى ذلك. هذه مهمةٌ عظيمةٌ ينبغي أن يُؤدِّيها العالمُ الإسلامي بنفسه لكي يتمّ التغلُّب بشكلٍ تدريجيٍّ على هذه الثنائية بين نوعيّ المنظومة التعليمية.

لقد أدّى المؤتمرُ العالمي الإسلامي التعليمي الذي تمّ تنظيمه على يد السيد الراحل علي أشرف، والدكتور زُبير، وعبد الله ناصيف، وأنا نفسي بالإضافة إلى آخرين، والذي أُقيم في العام 1977، إلى تأسيس العديد من الجامعات الإسلامية التي سعتْ إلى تنفيذ هذه المهمة إلا أنّ المشروع لم ينجح كلياً للأسف بسبب وجود بعض الرؤى الطائفيّة واللاهوتيّة التي لم تسمحْ لهذه الحركة بالاستفادة بشكلٍ تام من التراث الفكري الإسلامي. على سبيل المثال، لم تنظرْ هذه الجامعات الإسلامية بشكلٍ جدّي إلى الفلسفة الإسلامية، وحينما لا يتمّ الاهتمام بالفلسفة الإسلامية فهذا يعني عدم الاهتمام بالحقول الفكريّة الإسلامية الأخرى كالعلوم الإسلامية.

يُمكنك أن تقومَ بتدريس الشريعة من جهةٍ والعلم الطبيعي، وعلم الاجتماع، وعلم الاقتصاد المعاصرين من جهةٍ أخرى وتُسمّي هذا المكان جامعةً إسلاميّةً إلا أنّه لا يُشكِّل جامعةً إسلاميةً في الواقع. الجامعةُ الإسلاميةُ هي المكان الذي يُنظَر فيه إلى جميع المواد من الناحية الإسلامية وحيث يترافقُ الدرس الروحي والأخلاقي مع الدرس الأكاديمي والفكري.

أفضلُ مثال على هذا النقْل المتكامل هو ما تمّ تحقيقه في الغرب في القرون الوُسطى حيث أُنشأت الجامعاتُ الغربيّة على أساس منظومة المدارس (الإسلامية) إلا أنّها كانت مسيحية. قامت هذه الجامعات بأخذ المنهج التعليمي الإسلامي والعديد من المواد والتطبيقات الدراسية وجعلتها مسيحية، وقد قامتْ بدمْجها في رُؤاها اللاهوتية والفلسفية الخاصة. بالتالي، تمّ في القرون الوُسطى إنشاءُ الجامعات التي كانت غربيةً ومسيحيةً بالكامل ومختلفةً جداً عن النماذج الإسلامية التي كانت قد تعلّمت منها الكثير. للأسف، لم نستطع أن نفعل العكس، والوضع الحالي في العالم الإسلامي بعيدٌ كلَّ البعد عن المثالية.

حينما نأتي إلى وضع المسلمين في الغرب، نحتاجُ لنقْل المناهج الغربيّة الفكريّة وأساليب البحث إلى مؤسّساتنا هناك عبر استخدام تراثنا الفكري الخاص ومصادرنا، وأفكارنا، بالإضافة إلى التواصُل البشري. أمّا بالنسبة إلى الكتب، فأظنُّ أنّ هذا الأمر قد تحقّق إلى حدٍّ ما خلال السنوات الأربعين الأخيرة، أي أنّنا قد ترجمنا عدداً كبيراً من كتب التراث الفكري الإسلامي إلى لغاتٍ مُعاصِرة وقُمنا بتفسير الفكر الغربيّ من وجهة النظر الإسلامية، وقد قُمتُ بقدر استطاعتي بتقديم مُساهمةٍ مُتواضعة إلى هذا الجهد وقام آخرون بالمثل.

لديْنا الآن العديد من الكتب التي تتناولُ الفلسفةَ الإسلامية، والعلوم، واللاهوت، والمذهب الصوفي، وما إلى ذلك وقد تمّت ترجمتها أو كتابتها من وجهة نظرٍ إسلامية بلغةٍ مُعاصِرة ومفهومة

في البيئة الغربية، وهذه النصوص ليست نادرةً إلى الحدِّ الذي كانت عليه منذ أربعين عاماً. ولكن ما نفتقدُ إليه هو مركزٌ ذو جودةٍ عاليةٍ يُمكن فيه تدريس التلاميذ بأسلوبٍ إسلامي، مع أنّه لدينا الآن عددٌ من الكليّات الإسلامية في الولايات المتّحدة إلا أنّها لم تنجح كثيراً إلى حدِّ الآن.

ثمّة حديثٌ عن تأسيس جامعةٍ إسلاميةٍ على نطاقٍ واسعٍ في ولاية نيويورك وأنّ هذه الجامعة سوف تكونُ أوّلَ جامعةٍ إسلاميةٍ رئيسيّةٍ في أميركا، وتُراوِدُ المسؤولين عنها الأفكارُ بجعْلها كجامعة «جورجتاون» الكاثوليكية أو كليّات «يشيفا» اليهودية للتعليم العالي أو كجامعة ألبيرت آينشتاين أو شيء من هذا القبيل. الله فقط يعلمُ إن كانوا سينجحون أم لا، وعلى كلِّ حالٍ إنّني أحاول مساعدتهم. ولكن قبل أن نصل إلى تأسيس الجامعات الكبيرة، أودُّ رؤيةَ مكانٍ أصغر حيثُ يُمكن تدريسُ 20 إلى 30 تلميذ على يد بعض المعلِّمين الذين يحملون معرفةً عميقةً بالتراث الكامن في ذواتهم. إنّني أقتربُ من نهاية حياتي المهنية ولعلّه من نهاية حياتي – العلم عند الله وحده - ولكنّني قد درَّسْتُ العديد من الأجيال ومن ضمنهم 12 أو 15 عالماً شابّاً خلال السنوات القليلة الماضية وقد أصبحوا الآن علماء من الدرجة الأولى. إنّني أدعو الله أن أكون قد نقلتُ قسماً من هذا التراث إلى هؤلاء الأشخاص الأصغر سنّاً.

ما نحتاجُ إليه هو مكانٌ أصغر يجتمعُ فيه هؤلاء الأفراد وأمثالهم ليتمّ في كلِّ عامٍ تدريس عدد من العلماء المسلمين. إذا كانت لديك قبضةٌ من القمح وقُمتَ بخبزها، ستحصل على رغيفٍ أو اثنين من الخبز وسوف ينفذ القمح لديك، ولكن إذا قُمتَ بزراعة هذا القمح فإنّك سوف تحصلُ في الربيع التالي على حقلٍ كاملٍ وسوف تستطيع إطعام عددٍ كبيرٍ من الناس.

ينبغي أن ينتقل التعليمُ الإسلامي هنا في الغرب من وحدةٍ أصغر إلى وحدةٍ أكبر. إذا قُمتَ بتأسيس وحدةٍ صغيرةٍ ذات جودةٍ عاليةٍ جداً مع 20 إلى 30 فردٍ على الأكثر من التلامذة المسلمين الموهوبين ومن ثمّ علّمتهم الإرثَ الحقيقي للحياة الفكريّة الإسلاميّة - بالإضافة إلى العلوم ولوازمها: الفلسفة، المنطق، الرياضيات، والمسائل الروحية - فإنّ أولئك الأفراد سوف يقومون بدورهم بتعليم الآخرين. بهذه الطريقة، وبعد نحو عشرين عاماً، سوف يتوفّر لديْك بضعُ مئات من الأشخاص بإمكانهم أن يُشكِّلوا هيئةً تدريسيّةً في جامعةٍ كُبرى. إنّني أُفضِّل أن أتقدّم خطوةً خطوة على هذا النحو.

غالباً ما أقترحُ على أصدقائي ضرورةَ توحيد جهودنا وإنشاء مركزٍ واحدٍ مكرّس مثلاً لـ«علوم الفكرية الإسلامية» أو ما أردْتَ أن تُسمّيه. ينبغي أن يشتمل هذا المركز على الفلسفة، المنطق،

وبعض اللاهوت، ومواضيع ذات صلة، ولا ضرورة لإعطاء الشهادات فيه. يُمكنه أن يكون مؤسّسةً متّصلة بمرحلة ما بعد الدكتوراه كمركز الدراسات المتقدِّمة في برينستون، وأن يأتي إليه المسلمون المتديِّنون من حَمَلَة شهادات الماجستير والدكتوراه المهتمّين بهذه المسائل وأن يتلقّوا هذا النقْل. أمّا أولئك الذين يصلحون لكي يكونوا ناقلين للتراث، فلا توجد مشكلةٌ في العثور على بعضٍ منهم حيث إنّه قد جاء عددٌ قليلٌ من الفلاسفة والمفكِّرين الإيرانيين الشباب الموهوبين جداً إلى الولايات المتّحدة، ومع أنّ لغتهم الإنكليزية ليست متينةً بما فيه الكفاية إلا أنّهم يمتلكون المعرفة وقد أمضوا 15 إلى 20 عاماً في دراسة العلوم التقليدية على يد المعلِّمين التقليديين. يُمكن توظيف هؤلاء الأفراد في هذه مؤسّسة وهناك الكثيرون غيرهم ممّن يُمكنهم الانضمام وبالتالي يُمكن تحقيقُ الهدف.

إقبال: هل يُمكننا أن نستكشِفَ بشكلٍ إضافيٍّ الأبعادَ التطبيقية لهذه العملية؟ إنّني أذكرُ أنّه في إحدى المراحل انشغلْتَ في مسعىً لإنشاء مركزٍ على هذا النحو في كراتشي مع الراحل حكيم محمد سعيد إلا أنّ هذا المجهود لم ينجح. كما قُلتَ، فإنّ حكومات العالم الإسلامي ليست مهتمةً بهذا المشروع ولعلّها لا تفهمُ الحاجة لهذا الإحياء.

نصر: هذا صحيحٌ.

إقبال: لهذا السبب أردتُ أن أبدأ من الغرب. إنّ الأمر متناقضٌ، ولكنّني أشعرُ أنّ لدينا فرصة أكبر للنجاح هنا.

نصر: إنّني أتّفقُ معك إلى درجةٍ كبيرة، ولكن توجدُ بعض الاستثناءات في العالم الإسلامي.

إقبال: حينما نأخذُ بعين الاعتبار الوجودَ الكبير للمشاريع التجارية الخاصة في العالم الإسلامي، فإنّه من الممكن نظرياً للأشخاص الذين يمتلكون المال والموارد أن يقوموا بإنشاء هذه المؤسّسات إلا أنّه يبدو أنّهم غير مهتمِّين. كذلك، تقعُ الموارد الطبيعية تحت سيطرة الحكومات التي ليستْ مهتمّة، فكيف يُمكن إطلاق عملية الإحياء في هذه الظروف؟

نصر: أظنُّ أنّ هناك بعض الجهود الجارية في هذا الصدد وبعض المرشَّحين الجيّدين لتحقيق النجاح في إيران، وماليزيا، والقسم الإسلامي من الهند، وباكستان، وتركيا. في إيران على وجه الخصوص، هناك عددٌ من الجامعات التي يُديرها العلماء ولا الحكومة، وهذه مدارسٌ حقيقيةٌ تُقدِّم اللغات الأجنبية والعلوم المعاصِرة وغيرها من المواد التي يتمُّ تدريسها في المؤسّسات الغربية

المعاصِرة ويتمُّ دمجُها في قالب الفكر الإسلامي. إنّني آمل أن تنبع العديد من الأمور الجيّدة من هذه البرامج، ولكنّه من الصحيح بشكلٍ عام أنّ حكومات العالم الإسلامي ليستْ مهتمةً بإعادة إحياء التراث الإسلامي المتمثّل بطلب العلم. إذا تمّ تشكيلُ الوحدات الصغيرة للتعلُّم الإسلامي هنا وهناك حتّى في العالم الإسلامي، فإنّ الجمهور الأوسع والحكومات سوف تضطرُّ عاجلاً أم آجلاً لإبداء اهتمامٍ أكبر نظراً إلى مميّزات الأشخاص الذين يتلقّون التعليم في هذه المؤسّسات.

لقد قُمتُ بإنشاء الأكاديميّة الإيرانية للفلسفة ـ أو ما كان يُطلَق عليها الأكاديمية الملكية ـ بميزانيةٍ جيدة جداً حصلتُ عليها بشكلٍ مباشر من الملكة من دون المرور بالروتين الحكومي، وخلال بضعة سنوات أظهرتْ الأكاديميةُ الإيرانية إنجازات رائعة. في الواقع، تعرّف العالمُ على هذه الأكاديمية وتفاجأ العديد من الأشخاص في إيران –حتّى من المنتسِبين إلى الحكومة- الذين كانوا سابقاً يُكنّون الشكّ حيالها وأصبحوا مشجّعين للغاية. كان السببُ هو قيامُ الأكاديمية بنشْر مقالاتٍ من الدرجة الأولى في دوريّتها Sophia Perennis بالإضافة إلى الدوريات العالمية، وأراد الفلاسفة الرياديون أن يأتوا إلى إيران ليطّلعوا على ما يجري هناك. قامت الأكاديمية أيضاً بتدريس عددٍ من التلامذة المسلمين المتجذِّرين بتراثنا الفكري الخاص والمطّلعين بشكلٍ تام على الفكر الغربيّ أيضاً.

إذاً، على الرغم من أنّك لن تستطيع تغيير آراء الحكومات الإسلامية بشكلٍ فوري إلا أنّك تستطيعُ النجاح من خلال إظهار النتائج. من المؤكَّد أنّ الحكومات تُديرُ الجامعات ولكن ما نتحدّث عنه الآن لن يتحقّق على المستوى الكليّ كجامعة تضمُّ 60 ألف تلميذ، بل سيتحقّق إذا كان لديك عددٌ قليلٌ من الأشخاص. أظنُّ أنّه لا ينبغي أن نهدف في الوقت الحالي من التاريخ الإسلامي إلى المشاريع الكميّة الضخمة التي نناقشها حالياً بل إلى المشاريع الصغيرة النوعية التجريبية التي حينما تنجح، سوف تجذبُ الآخرين بسبب إنجازاتها على وجه التحديد.

إقبال: بشكلٍ متزامن، يتطلّبُ الإحياءُ فهمَ العملية التي أدّت إلى تراجع التراث الفكري الإسلامي، وهناك العديد من الدراسات عن عملية التدهور هذه وقد قام بكتابتها علماء غربيّون على الأغلب إلا أنّها تنبني عموماً على الفرضيات الخاطئة وتُقدِّمُ أجوبةً باطلةً كفرضية غولدزايهر التي تضعُ «العلوم الأجنبية» في مقابل «المعتقدات التقليدية الإسلامية» أو الجواب البسيط الذي يُفيدُ أنّ الغزالي قد قام بالقضاء على العلم في العالم الإسلامي. ولكن لا توجد أجوبةٌ حقيقية؛ على الأقل أنا لا أعلم أيّاً منها، وأنتَ لم تُسهِب بالكتابة في هذا الميدان. هناك أبعادٌ متعدِّدة لهذا السؤال

ومن ضمنها قضيّة التأريخ، فما هو رأيك بهذه المسألة: متى ذبُل التراث الفكري الإسلامي، ولمَ؟

نصر: أولاً، إنّني لا أعتقدُ بأنّ كامل التراث الإسلامي قد تدهور في كلِّ بُعد من أبعاده منذ قرون. هذا ليس صحيحاً. على سبيل المثال، بإمكاننا التحدُّث عن الفن الذي يُعَدُّ بُعداً مهماً للغاية من الحضارة الإسلامية وعلى وجه الخصوص فنِّ الحياكة الذي لم يتدهور إلا مؤخَّراً حيث تمّت حياكة أجمل السجّادات الإيرانية في القرن التاسع عشر وتُعدُّ أعمالاً فنيةً رائعة. كذلك في ميدان الهندسة، استمرّت عمليةُ تشييد الأبنية الجميلة إلى القرن العشرين. إذاً، عليْكَ أن تُحدِّد المجالات التي تتعامل معها. على سبيل المثال، من الناحية الفكريّة، شهدتْ الفلسفةُ الإسلامية التي تقعُ في قلب التراث الفكري الإسلامي إحياءً كبيراً في إيران في القرن التاسع عشر وخرّجتْ شخصياتٍ مهمة للغاية في الهند ـ مثلاً: علماء «فرنگي محل» في مدينة لكهنو، ومدرسة خيرآبادي، وغيرها.

بالتالي، لا يُمكن الحديث عن تراجعٍ عام، ولكنْ لا ريب بأنّ جميع الحضارات قد تدهورتْ بطريقةٍ معيّنة. إذا أخذْتَ منظّمةً نابضةً بالحياة الروحيّة نُسمّيها حضارة، فإنّ جميعَ الحضارات غير الغربيةٍ قد تدهورت بشكلٍ خامدٍ بينما تدهورت الحضارة الغربية بشكلٍ فعّال، وهكذا سارت الأمور حتى فترةٍ قريبة. منذ القرن الأخير، أصبحت الحضاراتُ غير الغربية أكثرَ ديناميكية ولكنّ هذا لا يعني أنّها لا تمرُّ الآن بطور التدهور لأنّ كثيراً ما تكونُ الديناميكية غير متطابقةٍ مع المعايير الروحية الخاصة لهذه الحضارات. في الأغلب، تتدهورُ هذه الحضارات حالياً بشكلٍ فعّالٍ وهذه مسألةٌ معقَّدةٌ للغاية قد تحدّثْتُ عنها في عدّة من مقالاتي خلال العقود القليلة الماضية.

ولكن دعنا ننتقلُ بشكلٍ أدق إلى مسألة العلوم والفلسفة لأنّهما يتلازمان حيث إنّ التراث الفكري الإسلامي لا يُفرِّقُ بين الميدان الفلسفي والعلمي. يُعاني العالم الإسلامي من الحقيقة التي تُفيد أنّ فهمه لتراثه الفكري الخاص يعتمدُ بأغلبه على الدراسات الغربيّة حول الفلسفة والعلوم الإسلامية. تعودُ الدراسات الغربية إلى فترةٍ طويلةٍ للغاية ولكنها قد بدأت بالمعنى المعاصِر في القرن التاسع عشر، وقد أجالتْ النظر بالتراث الفكري الإسلامي من وجهة نظرٍ غربية وهذا منطقيٌّ تماماً. وفقاً لهذه الدراسات، انتهتْ جميع مدارس العلوم والفلسفة الإسلامية في القرن الثالث عشر حينما انقطع التواصل الفكري بين العالم الإسلامي والغرب. لقد استغرق الأمرُ وقتاً طويلاً تمثّل بعدّة عقودٍ حتى برز أشخاصٌ كهنري كوربين، توشيهيكو إيزوتسو، وأنا نفسي، والعديد من الآخرين ليُحاولوا إعادة تأكيد صحّة الفكرة التي تُفيدُ أنّ الفلسفة الإسلامية لم تنتهِ مع ابن رُشد. خلال العقود القليلة الماضية، تمّ تأليفُ كتاباتٍ أكاديميةٍ في ميدان العلوم الفيزيائية على يد علماء

غربيين بأغلبهم، وقد غيّرت هذه المؤلّفات بشكلٍ تدريجيٍّ الفكرة السابقة التي صرّحتْ بأنّ العلم الإسلامي بدأ يتدهور -وحتّى يختفي- مع سقوط بغداد في العام 1258م.

منذ بضعة عقود، تمّ اكتشاف مدرسة مراغه ونحنُ نَدينُ بأغلبية هذا الاكتشاف إلى إ.س.كينيدي وعددٍ من العلماء الغربيين الآخرين بالإضافة إلى بعض العلماء العرب كجورج صليبا ورُشدي راشد. لقد تمّ أيضاً اكتشافُ علم الفلك لدى المماليك وفي اليمن، وقد بذل ديفيد كينغ الكثير من الجُهد في هذا الميدان وكشَفَ عن فصلٍ كاملٍ وجديدٍ في تاريخ علم الفلك الإسلامي. كذلك، خلال السنوات القليلة الماضية، أُجريتْ العديد من الدراسات في إسطنبول وأماكن أخرى من تركيا وتمحورتْ حول العلوم في العهد العثماني، وتمّ إضافة فصلٍ جديدٍ هناك إلى تاريخ العلم الإسلامي.

إنّني أعتبرُ أنّه إذا درسْنا كلَّ هذه الأعمال اللاحقة بشكلٍ جدّيٍ - حتّى من وجهة نظر العلم الغربي حيث إنّنا نقومُ الآن لا شعورياً بتقييم الأمور من وجهة نظرٍ غربية، ويعودُ ذلك في الأغلب إلى الاعتقاد بأنّ العلم الغربي مهمٌ للغاية، إلى درجة اعتباره مقياساً للحضارة الإسلامية ومعياراً غربياً قُمنا بتبنّيه وأنا لا أقبلُ بهذا الأمر على الرغم من أنّني أظنُّ أنّ المثقّفين المسلمين يقبلون به بشكلٍ عام- فإنّ هذا التاريخ الذي يرمزُ إلى التدهور المزعوم للفكر الإسلامي، خصوصاً في العلوم الطبيعية، ينبغي دفعه إلى المستقبل أي إنّ مرحلة التدهور لن تكون في القرن الثالث عشر بل في وقتٍ متأخرٍ جداً. على سبيل المثال: فقط خلال السنتين أو الثلاث الماضية، اكتشف البروفيسور صليبا من جامعة كولومبيا أنّ شمس الدين الخفري -الذي اعتُبِر على الدوام في بلاد فارس عالماً دينياً أو فيلسوفاً، وعاش من القرن الخامس عشر حتى القرن السادس عشر- هو عالمُ فلكٍ كبير وأنّه كان أحد أهم علماء الفلك المتأخّرين.

إنّني اعتقدُ أنّه إذا استطلعنا تمامَ العالم الإسلامي، وألقينا نظرةً بشكلٍ خاص إلى القرون المتأخرة في القسم الإسلامي من الهند، وبلاد فارس، والدولة العثمانية وليس فقط إلى البُعد العربي من الحضارة الإسلامية- فإنّنا سوف نكتشفُ أنّ النشاطَ العلمي الجدير بالملاحظة إلى حدٍّ كبير قد استمرّ حتّى القرن الثامن عشر، ولعلّه بقي في بعض المجالات حتى القرن التاسع عشر إلى أن بدأ العلمُ الغربيّ يشقُّ طريقه إلى العالم الإسلامي، وقام رويداً رويداً باستبدال التراث الإسلامي الطبّي والعلمي السابق. أمّا في ميدان الفلسفة، فإنّ التراث الفلسفي الإسلامي لم يمت على الإطلاق وقد شهد بعضاً من أعظم مُمثّليه في القرن العشرين في إيران كالعلّامة الطباطبائي والسيد محمد عصّار الذي درستُ عنده.

ينبغي أن نُدوِّن تاريخاً قطعياً وكاملاً عن العلوم الإسلامية للقرون اللاحقة على وجه الخصوص، وهذا ما نفتقدُه في الوقت الحالي. في هذا الميدان، افتقر العلماء المسلمون في الغالب لروح المبادرة وقاموا بتكرار ما أعلنه العلماء الغربيون. أمّا هؤلاء العلماء الغربيون، فقد قاموا حتّى وقت قريب بالتركيز على المرحلة المبكّرة من تاريخ العلوم الإسلامية الذي نمتلكُ عنه الآن قسطاً كبيراً من المعرفة. وعليه، فإنّ أول شيءٍ ينبغي فعلُه قبل الحُكم على زمن تدهور العلوم الإسلامية وكيفيته هو إصدار تاريخٍ كاملٍ عن هذه العلوم الإسلامية من وجهة نظرنا.

إذا أنجزنا هذا الأمر، أعتقدُ أنّنا سوف نجدُ أنّ التراث العلمي الإسلامي كان يقع في قمّة تاريخ العلم، وذلك إذا تصوّرناه مثلاً على غرار جورج سارتون من القرن الثامن إلى القرن الخامس عشر. بعد ذلك، لم يعد التراث العلمي الإسلامي في قمّة النشاط العلمي العالمي وأصبح التراث العلمي الغربي أكثر فاعلية. بالرغم من ذلك، استمرّ التراث العلمي الإسلامي بأسلوبٍ إبداعيٍّ في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الهجريين، أي القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين. أمّا الفلسفة، فما زالت مستمرة إلى يومنا الحالي.

قد يطرح أحدُهم هذا السؤال: لمَ قلّ النشاط العلمي ـ ولا أقول تدهور- في العالم الإسلامي؟ أظنُّ أنّ هذا السؤال مطروحٌ بطريقةٍ سلبيةٍ لأنّه يستندُ إلى الفرضية التي تُفيدُ أنّ النشاطَ الطبيعي لكلِّ حضارة ينبغي أن يكون فعّالاً على الدوام في ميدان العلوم الطبيعية والرياضيات. هذا ليس صحيحاً ونحنُ نعلمُ ذلك حينما ندرس تاريخ العلم، مثلاً: الحقبة الطويلة للغاية من الحضارة البابلية في العراق، وآلاف السنوات من الحضارة المصريّة أو الرومانيّة أو الصينيّة أو الهنديّة. في الكثير من الحالات، برز النشاطُ العلمي الكبير في زمن احتضار هذه الحضارات بالفعل، وهذا ما صرَّح به جورج سارتون. على سبيل المثال، في الحضارة البابلية المعروفة بإنجازاتها العلمية العظيمة، برز العلمُ في فترة موت تلك الحضارة وهذا يصدقُ أيضاً على بعض المجالات العلمية في الحضارة المصرية. كذلك، ينطبقُ هذا الأمر بشكلٍ مؤكَّدٍ على الحضارة اليونانية حيث إنّ الإنجازات العلمية اليونانية على يد بطليموس وأُقليدس وأمثالهما قد برزتْ بعد انهيار الحضارة اليونانية، وفي زمن موت دينها، وضعف ثقافتها، والسيطرة على سياستها من قبل الرومان، ولا يوجد شكٌّ حول هذه المعلومات.

في الحضارات الأخرى كالحضارتين الهنديّة والصينيّة اللّتين تمتّعتا بتاريخٍ طويلٍ جداً وما زالتا ناشطتينْ، نُلاحِظُ وجودَ حقباتٍ شهدتْ الاهتمامَ البالغ بما يُسمّى العلوم في يومنا الحالي -الرياضية والفيزيائية والفَلَكية والكيميائية، - وحقباتٍ أخرى لم تشهدْ اهتماماً كبيراً بهذه الحقول

المعرفية. في الفترات التي لم تشهد اهتماماً كبيراً، كثيراً ما أنتجتْ هاتان الحضارتان روائع الفنّ، والهندسة، وأصول الحُكم، والأدب، والعديد من الأمور الأخرى.

على خلاف الحضارة البابلية، بدأ العلم في الحضارة الإسلامية في وقتٍ مبكّرٍ جداً، أي إنّ قمّة النشاط العلمي بدأ في وقتٍ مبكرٍ من التاريخ الإسلامي. على سبيل المثال، عاش جابر بن حيّان في القرن الثاني الهجري ولم يتجاوزه أحدٌ في ميدان الكيمياء. كذلك، شهد القرن التاسع علماء فلك ورياضيين عظماء وفي القرن العاشر برز أشخاصٌ كالبيروني وابن سينا. استمرّ النشاطُ العلمي في قمةٍ عالية لعدّة قرونٍ طويلةٍ بالرغم من تصاريف الدّهر، ومن ثمّ انتقلت طاقاتُ الحضارة بشكلٍ تدريجيٍّ إلى مواضعَ أخرى.

في مطلع القرن السادس عشر، بدأ الغرب باكتساب القوّة وتمّ افتتاح عصر الاستكشاف، ووصل الأوروبيون إلى قارتيّ أميركا بالإضافة إلى آسيا من خلال الإبحار حول أفريقيا عبر المحيط الهندي، إلا أنّهم لم يخترقوا أراضي «دار الإسلام». في ذلك الوقت، كان العالم الإسلامي ما يزالُ قوياً جداً من الناحية السياسية ولعلّ أقوى إمبراطوريات العالم في تلك الحقبة كانتا الدولتين العثمانية والصفوية، والأثرى كانت إمبراطورية المغول في الهند. كانت هذه الإمبراطوريات من الناحية الاقتصادية ـ بالإضافة إلى السياسية والعسكرية ـ قويةً ونابضةً بالحياة. أمّا من الناحية الفنية، فقد أبصرت أعظمُ الأعمال الفنية في تاريخ البشرية النورَ في هذه الحقبة -على سبيل المثال: مسجد تاج محل في الهند، وذلك المسجد الرائع في أصفهان الذي هو بالفعل تحفةٌ فنيةٌ بقدر ما هو عملٌ هندسي، ومسجد السلطان أحمد في إسطنبول- فقد تمّ إنتاج أعمالٍ مُدهِشة في ميدان العمران، والتخطيط، والأدب، والعديد من الأمور الأخرى في هذه المدّة.

إذاً، فإنّ الحُكم على حضارةٍ ما انطلاقاً من اهتمامها بالعلم ومن ثمّ طرح السؤال: «لمَ تدهور العلم في هذه الحضارة؟» ومساواة ذلك التدهور مع تدهور الحضارة بحدِّ ذاتها هو أمرٌ خاطئ لأنّ حياةَ أيِّ حضارةٍ طبيعيّةٍ لا توازي ببساطة حياةَ العلوم الطبيعية أو الرياضيات فيها لكي يتمّ وضع كلّ الطاقات الإبداعية في تلك الميادين. تأتي إحدى اللحظات حينما ترضى حضارةٌ ما بنظرتها الكونيّة ومنظورها إلى العلوم الكونية، ويُمكنك القول بأنّ زخم النشاط الإبداعي ينتقلُ إلى ميادين الفلسفة والعرفان والفن والأدب والقانون وغيرها.

أظنُّ أنّه لا ينبغي طرحُ السؤال بهذه الطريقة. لقد شهدتْ الحضارةُ الإسلامية فترةً من الاهتمام البالغ بالعلوم يفوقُ أمدُها أيَّ حضارةٍ أخرى نعرفها بما فيها الحضارة الغربية حيث إنّ هذه الحضارة

الأخيرة قد اهتمّت بشكلٍ كبير بالعلوم منذ نحو أربعة قرون فقط -أي من عصر غاليليو- وجعلتْ العلمَ همَّها الفكري الرئيسي منذ ذلك الوقت. نحنُ لا نعرف ماذا سيحصل بعد 300 عام، وينبغي ألاّ نقوم بالتخمين حيث إنّنا لا نعلم ببساطة. أظنُّ أنّه لكي نُحرز نظرةً أعمق إلى هذه المسألة، ينبغي أن نحاول فهمَ ديناميكية إنشاء العلم وبثّه داخل الحضارة الإسلامية نفسها.

ينبغي الإجابة على مسألة الإحياء التي عبّرْتَ عنها بشكلٍ جيد وصادقٍ للغاية على ضوء تراثنا العلمي الإسلامي، ومنذ أكثر من 40 عاماً وأنا أكتبُ عن هذا الأمر. ينبغي عدم تقديمه بالطريقة الخاطئة التي يتمّ تناوله بها في يومنا الحالي، أي الاعتقاد بأنّ العلم الإسلامي قد اندثر منذ 700 عام ونُحاولُ الآن إنعاشه بعد مرور العديد من القرون. إذا كانت هذه هي نظرتنا، فإنّنا لن نستطيع على الإطلاق إحياء العلم الإسلامي بشكلٍ أصلي.

كان ينبغي غرسُ العلم المعاصِر في هيكل التراث العلمي الإسلامي في القرن التاسع عشر والعشرين حينما كانت لا تزالُ هذه العلوم الإسلامية التقليدية على قيد الحياة إلى حدٍّ يفوقُ بالطبع ما هي عليه الآن في البلاد الإسلامية. تمّ تطبيق أمرٍ من هذا القبيل في ميدان الطب خلال القرن العشرين على يد «مؤسسة همدارد» بعد تقسيم الهند، ومن قِبل الحكيم محمد سيّد والحكيم عبد الحميد اللَّذَيْن رحلا مؤخراً رحمهما الله حيث إنّ أحدهما قد تعرّض لعملية قتلٍ في كراتشي كما تعلم. لقد ساهم عملهما بطريقةٍ ما بغرْس بعض تقنيات الطب الغربي في التراث الطبي للعالم الإسلامي، ومن المؤسف أنّ هكذا جهود لم تتحقّق بشكلٍ أعم في ميادين أخرى.

هناك مشروعٌ قد مثّل بالنسبة لي نوعاً من الطموح والرغبة الشخصية طوال حياتي وهو التالي: أن أستطيع كتابةَ تاريخٍ كاملٍ عن العلم الإسلامي من وجهة نظر الحضارة الإسلامية. لقد شرعْتُ بهذا العمل على هيئة «الببليوغرافيا المشروحة للعلم الإسلامي» في السبعينيات وقد أتممتُ سبعة مجلّدات قبل الثورة الإيرانية حيث إنّ ثلاثة مجلدات قد صدرت تحت إشرافي أمّا الأربعة المتبقية فإنها في طور الصدور أخيراً بعد كلّ هذه السنوات.

اعتُبِر مشروعُ جمْع ببيليوغرافيا كاملة للعلم الإسلامي بجميع اللغات خطوةً مهمةً تجاه تقييمٍ حقيقيٍّ للعلم الإسلامي، وهو يستكملُ كتابي «العلم والحضارة في الإسلام» ويعتمدُ على دراسة تاريخ العلوم الإسلامية من وجهة نظرٍ إسلامية. أعتقدُ بأنّ مسألة إحياء العلم الإسلامي، كما تقول، تتّصلُ بشكلٍ تام بفهمنا لاضمحلال أو موت العلم الإسلامي قبل العصر الحديث بالإضافة إلى تاريخه الأسبق الذي لم يُكتَب استناداً إلى المعرفة المنحازة بل يبحثُ في جميع العلوم من منظور تراثنا الفكري الخاص.

إقبال: أظنُّ أنّ هذا السؤال يمثُلُ بقوّةٍ لأنّ الغرب قد استطاع تحويلَ اكتشافاته العلمية إلى تكنولوجياتٍ عُدوانية ومن ثمّ استخدم هذه التكنولوجيات للتغلُّب على العالم الإسلامي وتدمير مؤسّساته. بالتالي، اعتقد معظمُ المصلحين المسلمين الذين تحدّثنا عنهم سابقاً بأنّ العلم الغربيّ هو الذي أخضعهم وأنّ الحلَّ يتمثّلُ بالتوجّه نحو اكتساب هذا العلم. ولكن هل تستطيعُ أن تقترحَ حلاً لهذا الوضع الراهن؟ لقد قدّمْتَ مثال الطب ولكن تُستَخْدم العديد من العلوم الأخرى كالكيمياء والفيزياء في تطوير عددٍ هائلٍ من التكنولوجيات التي تُنعِشُ الاقتصاد والثراء المادي وميدان التسلُّح ووسائل التحكُّم بسائر العالم. أعتقدُ أنّ هذه التكنولوجيات هي ضروريةٌ بالنسبة للعالم الإسلامي، فكيف يُمكن التوافق مع هذا الأمر؟

نصر: هذا سؤالٌ عميقٌ جداً، وسوف أحاول الإجابةَ عنه من منظورٍ دينيٍّ وفلسفي. العلمُ المعاصر هو ما أُسمّيه علماً «فوستياً» وفقاً لغوته، أي يأتي كنتيجة مقايضة الروح للشيطان من أجل اكتساب العلم الدنيوي والسيطرة عليه، ولهذا السبب قد عاث العلمُ فساداً بالنظرة المسيحية إلى الكون. بالرغم من أنّه يبدو حيادياً، إلا أنّه ليس كذلك في الواقع لأنّ الناس تُفسِّره كنوعٍ من الفلسفة بحدِّ ذاته. بالتالي، فقد سيطرتْ النزعة العلمية على النظرة الكونية الغربية. علاوةً على ذلك، فإنّه على الرغم من النجاحات الجزئية لتطبيقات هذا العلم بهيئة التكنولوجيا إلا أنّه يُدمِّر نسيجَ العالم والبيئة وكلّ شيء.

يُمكنك القول بأنّ اعتقاد العالم الإسلامي بإمكانه حيازة تلك القوّة من دون المقايضة مع الشيطان هو وهم، ولا أعتقدُ أنّ ذلك سيتحقّق. على سبيل المثال، إنّ اكتساب القوّة الهائلة عبر القنابل النووية، أو الردّ على متفجّرات الغرب، أو مقابلة الصواريخ الموجّهة بالليزر بالمثل، قد يكون مُناسباً من الناحية السياسية ولكنَّ القول بأنّ هذه الصواريخ الموجّهة بالليزر هي إسلامية هو افتراضٌ زائفٌ وادّعاء هذا الأمر يُخالِفُ حقيقةَ الإسلام. السبب هو أنّ مشروع العلم المعاصِر بأكمله يعتمدُ على إهمال البُعد الروحي في الطبيعة، أي إقصاء يد الله عن خلقه.

حتّى ولو كان أحدُ العلماء متديِّناً –من الناحية الفلسفية- إلا أنّ البُعدَ الروحي لا يدخلُ في أيٍّ من ملاحظاته أو حساباته المادية ولا يتّصلُ بكيفيّة نظرته إلى دُنيا الطبيعة. بالتالي، في العلم المعاصِر، يتمُّ دراسة الدُنيا الطبيعية بشكلٍ مجرّد عن حقيقة الله، وحتّى لو وُجِد بعض العلماء الغربيين الذين ما زالوا يؤمنون بالله إلا أنّ هذا الواقع لا يرتبِطُ بموضع النقاش الحالي. لهذا السبب، قد يتقاسمَ

فيزيائيٌّ مُلحدٌ وفيزيائيٌّ كاثوليكي جائزةَ نوبل في الفيزياء، ولا يرتبطُ إيمانهما أو عدمه بالعلم الذي يتعقّبانه وفقاً للفهم المعاصِر للعلم.

ما يستطيعُ العالمُ الإسلامي فعله يرتبِطُ بالسؤال الذي تطرحه. لا أعتقِدُ أنّه من خلال السعي للتمكُّن من جميع وسائل القوّة -أو ما قد يُسمّى بالتكنولوجيا- تبقى الجهة الساعية إسلاميةً ومستقلةً تماماً، فنحنُ لا نستطيعُ أن نستقلّ بتلك الطريقة. مثلاً، خسرت اليابان في الحرب العالمية الثانية، ولو أنّها لم تُشارك في الحرب لبقيت إحدى القوى العسكرية العُظمى في العالم. ماذا كانت التكلفة؟ نحنُ نرى ما حصل للبوذية في اليابان بعد خمسين عاماً، وما جرى للتقاليد الدينية اليابانية بالرغم من بقاء بعض الأبعاد الثقافية، ومن الواضح للجميع كيف أنّ الإلحاد واللاأدرية قد انتشرا في اليابان خلال الماضي القريب. أو خذ الصين التي يمُكن أن تتحوّل قريباً إلى قوّة عالمية، ولكن السؤال هو هل ستكون هذه صيناً كونفوشيوسية أو صيناً أخرى؟ هذا هو جوهر المسألة.

بالطبع، من غاية الصعوبة أن نقول للحكومات الإسلامية ألاّ تمتلك هذه الأسلحة لأنّ هذه الحكومات تُريدُ أن تكون قويةً وأن تُدافع عن نفسها، وأيّ حكومةٍ جيّدةٍ تودُّ الدفاعَ عن شعبها. ولكن مع ذلك، إذا قُمنا كمفكّرين بالتوهُّم -وهذا قد حصل مع معظم المصلحين المسلمين خلال المائة سنة الماضية أو أكثر- أنّه بإمكاننا إتقان التكنولوجيا العسكرية وغيرها من أنواع التكنولوجيا الغربية من دون التورُّط بعناصرها السلبية والنظرة الكونية المادية التي تُرافقها، فإنّني أعتقدُ أنّنا نخونُ مهنتنا ومسؤوليتنا تجاه المجتمع.

أولاً، ينبغي أن نُجاهِر بهذه المسألة حتّى ولو كانت كلماتنا غير رائجة. إنّ من يُؤمن بأحلام جميع هؤلاء المصلحين كمحمد علي باشا، جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، وحتّى بديع الزمان النورسي من تركيا ومحمد إقبال، ويعتقدُ أنّه بإمكاننا اكتساب تلك القوّة التكنولوجية وأن نبقى في الوقت نفسه بشكلٍ أصيلٍ ضمن النظرة الكونية الإسلامية، فإنّه يحلُم بالمستحيل. أعتقدُ أنّ ما ينبغي فعلُه كمفكّرين وعلماء مسلمين هو الإعلان عن ضرورة صيانة النظرة الكونية الإسلامية في ما يتعلّق بالعلم والطبيعة وبغضِّ النظر عن النتائج الدنيوية.

ثانياً، كما يشعرُ بعض الأشخاص في الغرب بلزوم الدفاع عن البيئة في وجه الممارسات التكنولوجيّة المعاصِرة تجاهها، فإنّني أشعرُ بحاجتنا لحماية بيئتنا الدينية بالإضافة إلى البيئة الطبيعية.

ثالثاً، ينبغي أن نُحاوِل أن نفهم العلوم الغربيّة وأن ندمجها في المنظور الإسلامي، ويجبُ أن تكون هذه الخطوة في الطليعة وعلى تخوم العلوم، خصوصاً الفيزياء ومن ضمنها الفيزياء الكمية

حيث يُمكننا إعادة تفسير ميكانيكيا الكمّ بطريقةٍ ميتافيزيقية. يُشكّل التشعُّب الديكارتي أساسَ الفهم التام لميكانيكيا الكم المعاصِرة، وهذا يجعلُ استيعابَ التداعيات الفلسفية لهذه الميكانيكيا وربْطها بالفلسفة الطبيعية الإسلامية في غاية الصعوبة. يمُكن أن ينطبق هذا الأمر أيضاً على المجالات الأخرى.

رابعاً، ينبغي أن ننشئ قدر الإمكان جيوباً داخل العالم الإسلامي لضمانة استمرارية وتطبيق التكنولوجيات البديلة التي تعتمدُ على النظرة الإسلامية إلى الطبيعة والعلم، ومن ضمنها الطب، الصيدلة، الزراعة، وغيرها. فلنأمل أن هذا الجنون المتمثّل بالسعي لصناعة الأسلحة الأكثر فتكاً وأنّ كلّ ما يجري في هذا الميدان العسكري في العالم سوف يندثر تدريجياً وتتمكّن البشرية بطريقةٍ ما بغرس بذرة العلم المقدس والأصيل على المستوى الروحي وأن نقومَ بتنمية علاقتنا الحقيقية مع الطبيعة للمستقبل.

إقبال: لديّ سؤالٌ صغيرٌ يتعلّق ببعض النقد الذي ورد على عملك خصوصاً من قِبل ديفيد كينغ، ومن ثمّ أُريد أن أختم بمسألة الأصول وعلى وجه التحديد الأصول الكونية.

قال ديفيد كينغ وبعضُ المؤرِّخين الآخرين أنّك «تنظر بمثاليةٍ» إلى العلم الإسلامي من دون تحديد ما تقصده من هذا العلم. أعرفُ أنّك قد عرّفته عدّة مرات بتفصيلٍ دقيق، ولكن في ما يتعلّق بهذا النقد الذي يجولُ في خاطري، يقومُ كينغ بتقديم أمثلةٍ محدّدة على فهمك لتاريخ الرياضيات وأظنُّ أنّه كان يقصدُ كتابك الذي تمّ نشرُه في «مهرجان عالَم الإسلام».

نصر: هذا صحيح، اسمه «العلوم في الإسلام: دراسةٌ مصوَّرة».

إقبال: لا أعلم إن كُنتَ قد أجبْتَ سابقاً على هذا النوع من النقد؟

نصر: لا، فمن غير عادتي الإجابة على النقد الذي يردُ على كتبي، ولكن دعني أذكر نقطتين في ما يتعلّق بنقْد ديفيد كينغ وأمثاله على كتابي عن العلوم الإسلامية. أجرى كينغ بعض التصحيحات وخصوصاً في ما يتعلّق بسوء تفسير «الأداة» وقد كان مُحقاً وأنا مُمتنٌّ لذلك. ألّفْتُ هذا الكتاب بسرعة من أجل «مهرجان عالم الإسلام» في العام 1976 فتسرَّبتْ إليه تلك الأخطاء التي كان ينبغي التحقُّق منها، وأنا أشعرُ بالامتنان لأنّه قد أشار إلى بعضها. ولكنّ المسألة الأهم هي أنّ كينغ والعديد من المؤرخين الغربيّين في ميدان العلوم –وكثيرٌ منهم وضعيون- يرفضون المنظور التام الذي درستُ من خلاله تاريخَ العلوم الإسلامية. إنّهم ينظرون إلى تاريخ العلوم من وجهة مؤسّسي

الحقل المعرفي كماتش وسارتون وغيرهما الذين قاموا في بداية تأسيس هذا الحقل برفض آراء بيير دوهيم عن الفهم غير الوضعي لتاريخ العلوم. إنّ تاريخ العلوم، أصبح مع تطوّره يستندُ على المنظور الوضعي للعلم وهو ما رفضْتُه في بداية حياتي العلمية، وما حاولْتُ فعله هو فهْم معنى العلوم في إطار النظرة الكونية الفكرية الإسلامية.

أمّا ما أقصده من العلوم الإسلامية، فقد أوضحتُ ذلك للغاية حتّى ولو لم يكن تعريفُ العلوم سهلاً بشكلٍ عام. إذا سألْتَ أحدَ أبناء الغرب عن ماهية العلوم فسيجد صعوبةً في الإجابة، وقد قام مؤرِّخٌ عظيمٌ للعلوم بتقديم أفضل إجابةٍ وهي كالتالي: العلم هو ما يقومُ به العلماء.

إقبال: صحيح.

نصر: أنت بنفسك عالمٌ، ولعلّ هذا أفضلُ جوابٍ بمقدورك تقديمه لأنّك إذا قُلْتَ «العلم يعتمدُ على هذا المنهج العلمي أو ذاك»، فإنّ هذا لا ينطبقٍ على كيبلر أو آينشتاين، وإذا قُلْتَ شيئاً آخر تنشأُ استثناءاتٌ أخرى. العلمُ هو ما يقومُ به العلماء، ويمُكنك القول بأنّ العلوم الإسلامية هي ما قام به العلماء المسلمون. ولكن علاوةً على ذلك، حاولْتُ أن أضع تلك العلوم ضمن الإطار التام للكون الفكري الإسلامي وأن أربطه بالمبادئ الإسلامية، وأعتقدُ أنّني قد أوضحْتُ ذلك في بحثي عن تاريخ العلوم الإسلامية. بالطبع، لم يقبل المؤرّخون الغربيون للعلوم بذلك لمدّة طويلة، ولكن يوجد اليوم بعضٌ يقبلُ بنظرتي ويُحاول فهْمَ تاريخ العلوم في كلِّ حضارة وفقاً لوجْهة النظر الخاصة بتلك الحضارة.

استند نقْدي لجوزيف نيدهام على هذه القضية بالذات. لقد اشترك فريقٌ كامل في جامعة كامبريدج بالعمل على مؤلَّفه الضخم «العلم والحضارة في الصين»، بينما كنتُ شاباً وحيداً وكتبْتُ «العلم والحضارة في الإسلام» كردٍّ على تفسيره للعلوم الشرقيّة. حينما شرع نيدهام بتأليف «العلم والحضارة في الصين»، كان يكتبُ من وجهة نظر عالمٍ غربيٍّ ماركسيٍّ خفيّ، وهذا يختلفُ بشكلٍ كبير عن الكتابة من وجهة النظر الكونفوشيوسية والطاوية. ينطبقُ الأمر ذاته على العلوم الإسلامية ولهذا السبب حاولتُ توجيهَ الرد على نيدهام وتفادي ما اعتبرته أحد الأخطاء، بالرغم من التوثيق الرائع في كتابه.

خلال الستينيات والسبعينيات، وضعتُ في الكتب التي ألّفتها آنذاك ما اعتبرتُ أنّه ينبغي أن تكون عليه منهجيّة دراسةِ تاريخ العلوم الإسلامية من وجهة النّظر الإسلاميّة. أمّا الآن، فلدينا جيلٌ كاملٌ من العلماء المسلمين الأصغر سناً وحتّى العلماء الغربيّين المتخصّصين بتاريخ العلوم

الذين لا يُعارضون مقاربتي للموضوع بل يؤيّدونها إلى حدٍّ كبير. بالطبع، ما زال يوجد الكثير من المعارضين. لطالما احترمتُ العلماء الجيّدين في هذا الميدان كديفيد كينغ بالرغم من أنّهم لا يمتلكون المنظورَ الروحيّ الذي تحلّى به العلماء المسلمون أنفسهم، وهذه هي المشكلة بتمامها.

حينما قام نصير الدين الطوسي أو ابن سينا بالكتابة عن العلوم، كانا يمتلكان نظرةً محدّدةً عن الكون لا يُشاطرهم إيّاها المؤرِّخون المعاصرون في ميدان العلوم. بصرف النظر عن ذلك، لطالما احترمْتُ المؤرخين الغربيّين المحايدين لاكتشافهم الحقائق والفرضيات التاريخية، وقد قدّموا خدمةً عظيمةً باكتشافهم للمخطوطات والأدوات وقيامهم بتقديمها إلى العالم. ما ينبغي أن يفعله المؤرِّخون المسلمون اليوم هو تطوير فهمهم الخاص لتاريخ العلوم، وبدلاً من تكرار ما قاله سارتون ـ الذي كان عالماً كبيراً وأستاذي في جامعة هارفارد ـ وما قاله الآخرون، يتحتّم عليهم تطويرَ ميدان تاريخ العلوم من منظورٍ إسلامي. هذا على وجه التحديد هو أحد الأمور التي أردتُ فعلها طوال حياتي.

إقبال: سؤالي الأخير يتعلّق بمسألة الأصول ولديه بُعدان: أوّلهما هو مسألة الأصول الكونية والثاني هو مسألة أصل الحياة. هذا موضوعٌ كبيرٌ في ميدان العلوم والدين، ولقد قُمْتَ في كتابك «العقائد الكونية الإسلامية» باستكشاف ثلاثة أبعادٍ محدّدة لهذه المسألة إلا أنّ علم الكون المعاصر لا يُشاطرك هذه الرؤية ويُعَدُّ بتمامه علماً كونياً مادياً. بالتالي، كيف نفهمُ مثلاً آراء ابن سينا والبيروني بالنظر إلى الاكتشافات المعاصِرة التي قدّمتْ كمّاً كبيراً من المعلومات بمساعدة الآلات العلمية المعاصرة؟ باختصار، ما هي الرؤية الإسلامية تجاه أصل الكون مع أخذ معلوماتنا الحاليّة بعين الاعتبار، وكيف تُقارن هذه النظرة برؤيتي ابن سينا والبيروني؟

نصر: أعتقدُ أنّ أيَّ اكتشافٍ في علم الكون المعاصِر لا ينقضُ ما ينصُّ عليه الإسلام أو الهندوسيّة أو المسيحيّة أو أيّ دينٍ آخر حول أصل الكون. علم الكون المعاصر هو استقراءٌ للفيزياء الأرضية ويعتمدُ على الفرضيّة التي تُفيدُ أنّ جميعَ قوانين الفيزياء الأرضية التي درسناها تنطبقُ على الكون بأكمله. بالإضافة إلى ذلك، فإنّ هذا استقراءٌ ونحن لا نمتلكُ المعرفة بالفعل لأنّ هذا الأسلوب في النظر إلى الكون يُقصي أيَّ عاملٍ لا يُمكن قياسه من خلال الآلة وبالتالي يكونُ محصوراً في عالم الفيزياء الكلاسيكي القابل للقياس بالإضافة إلى الفيزياء المعاصِرة وميكانيكيا الكم. أمّا العقائد الكونية في الإسلام أو أيّ دينٍ آخر، فإنّها تعتمدُ على رؤيةٍ تامة للواقع لا تتعلّق بالله فقط بل أيضاً بما نُسمّيه الأبعاد الملائكية أو غير المادية التي لا تتأثّر بأيِّ نحوٍ من الأنحاء بأيِّ شيءٍ قد نكتشفه عن الأبعاد المادية للكون.

إنّني أنظرُ بريبةٍ كبيرةٍ إلى أخذ موضوع هذه الفرضيات الكونية على محمل الجد حيث إنّها تتغيّر كلَّ بضعة سنوات. هناك الكثير من الاستقراء والأمور المجهولة، وما يُقدَّم كأحدث فرضيّةٍ كونية باهرة يندثرُ بسرعة لأنّه يأتي أحدُهم بمعلومةٍ كونيةٍ جديدة أو يُعيدُ قياساً أو حساباً جديداً فتبرزُ فرضيةٌ جديدةٌ كالأكوان المتعدِّدة، ونظرية الأوتار، وفرضيّة الانفجار الكبير، وما إلى ذلك. منذ أن كُنتُ طالباً في معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا، تمّ تقديم 5 أو 6 فرضياتٍ كونية كُبرى.

في الواقع، لا أرى بأنّ أولئك الذين يقومون بتكوين النظريات حول الكون على أساس الفيزياء والكيمياء ينبغي أن يستخدموا مصطلح علم الكونيات حيث إنّ هذه الأمور ليست كونيات بالمعنى الحقيقي. علمُ الكونيات يعني علم الكون، والكون لا ينحصِرُ بأبعاده المادية أو المرئية أو القابلة للقياس. هذه الأبعاد هي جزءٌ من الكون ولكنها لا تُشكِّل الكونَ بتمامه، وأنا لا آخذ علم الكونيات المادي المحض الذي يدّعي بأنّه علمٌ كونيٌّ كامل على محمل الجد.

ما ينبغي أن نفعله هو إعادة صياغة علم الكونيات الإسلامي الذي تمّ إنشاؤه استناداً إلى تعاليم الإسلام بلغةٍ مُعاصِرة، ومن ثمّ ينبغي أن نرى ما يقول علماء الكون المعاصِرون من وجهة نظره. بالإضافة إلى ذلك، فإنّ المسألة لا تتعلّق بإجراء روابط سهلة كالإصرار بأنّ فرضية الانفجار الكبير تتطابقُ مع {كُن فيكون} أو «فليكنْ هناك نور» كما يقول علماء اللاهوت المسيحيون، وسُرعان ما يأتي أحدُهم ويقول بعدم وجود الانفجار الكبير فينهار كلُّ شيء. منذ 10 أو 15 سنة، أُقيم مؤتمر في فيلادلفيا جمع بين علماء اللاهوت اليهود وعلماء الكون حول الانفجار الكبير، ولكن في هذه الأيام يوجد العديد من علماء الكون الذين لا يؤمنون بفرضية الانفجار الكبير بعد الآن.

أعتقدُ أنّه لا ينبغي الخلط بين نوعي علم الكون، أي علم الكون الديني المستنِد إلى الرؤية الميتافيزيقية التي تعتبرُ أنّ الكون بدأ إثر فعلٍ إلهيٍّ إبداعيٍّ، وعلم الكون المعاصِر إذ إنّهما شكلان مختلفان للغاية من المعرفة، ويمُكنك القول بأنّهما يتحدّثان عن حقائق مختلفة. يعتمدُ علمُ الكون المعاصِر على الفرضية التي تُفيدُ أنّ أيَّ ظاهرةٍ فيزيائيةٍ قابلة للملاحظة والقياس على الأرض تنطبقُ على الكون بأجمعه، أي إنّ المادة التي تتشكّلُ منها النجوم هي المادة نفسها التي نتشكّل منها كبشر. هذه فرضيةٌ كبيرةٌ لا يمُكن إثباتُها علمياً ولكنّها جزءٌ ممّا تفترضُهُ عملية الاختزال والنزعة العلمية المعاصرة.

أظنُّ أنّ ما ينبغي فعله هو إظهار أنّ صلاحيّةَ علم الكون الإسلامي ليس لديها أيّ علاقةٍ بالتخمينات الكونية الحالية. علم الكون الإسلامي هو مجرد علمٍ وطريقةٍ أخرى للنظر إلى الأمور،

ومن المؤسف أنّ الكلمة نفسها تُستخدَم لحقلين معرفيّيْن مختلفَيْن ونشاطَيْن فكريَّين متباينَين. إنّ علم الكونيات التقليدي وعلم الكونيات الحديث -الذي تمّ طرحه منذ القرن الأخير ويُمثِّل استقراءً للفيزياء الأرضية- يتناولان حقائق مُختلفةٍ للغاية من خلال أساليبٍ متباينة.

أمّا بالنسبة لأصل الحياة، فإنّني أعتقد ـ وهذا ليس اعتقادي فحسب بل يُمثِّل نظرةَ التراث الفكري الإسلامي وتُؤكّده الفلسفة الخالدة ـ أنّ جميع الأصول تتعلّق بالكينونة لأنّ كلَّ شيءٍ موجود ينشأ عن فعل الكينونة ـ أي الكينونة النقية ـ إذا تحدّثنا بلغة الفلسفة الإسلامية التقليدية بالإضافة إلى الفلسفة الغربية، أو ما نُسمّيه من الناحية الدينية يد الله مُكوِّن الخلائق: أي إنّ كلَّ المخلوقات لديها في النهاية الخالق نفسه. الحياة على وجه الأرض ظاهرةٌ مختلفةٌ للغاية عن العالم المادي، والإسلام لا يقبلُ بالافتراض الذي يُفيدُ أنّ العلاقة بين الخالق وخلْقه تنحصرُ فقط في نقطة الإنشاء وأنّه لا وجود لعلاقةٍ أخرى بعد ذلك. يُخبرنا الدين الإسلامي أنّ إرادة الله تجري في خلْقه دائماً ـ حتّى في حياتك وحياتي ـ وبالتالي يغدو منشأ الحياة أمراً يسهُلُ فهمه للغاية. الإيجاد في العالم المادي وفي القالب المكاني ـ الزماني لنوعٍ آخر من الواقع هو فعلُ كينونةٍ إبداعي وإنزالٌ من المملكة الإلهية. لذلك، بالرغم من محاولاتنا الحثيثة لإنشاء الاتّصال بين المجالَيْن الكيميائي والبيولوجي، إلا أنّه لا وجود لاتّصالٍ تام في الواقع وهناك قفزةٌ يُمكنك أن تُسمّيها قفزةً كميّة. في العلم المعاصِر، حيث تمّ إقصاء يد الله عن العالم، يُنظَر إلى القوة الإبداعية على أنّها كامنةٌ في الكون «المادي» وأنّها نوعٌ من المحايثَة والحلوليّة بالرغم من أنّ العلماء بالطبع لا يستخدمون هذه المصطلحات، فأُخذتْ القوة الإبداعية الإلهية وأُعطيت للطبيعة.

فجأةً، نُلاحظُ قفزةً من المواد الكيميائية إلى كائنٍ حيّ، ويسعى العلماء لإظهار هذه القفزة كنوعٍ من الاتصال وذلك عبر الاختزال فيستخدمون ما يُماثل التعبيرات التالية «ليستْ الحياة سوى»، وعادةً ما تتبعُ هذه الـ«سوى» أسماءُ عناصرٍ كيميائيّةٍ وفيزيائية. حينما يعترفُ العلماء بوجود قفزةٍ، فإنّها تُؤخَذ كنتيجةٍ للقوى الموجودة داخلَ العالم الطبيعي. في هذه الأيام يجدُ الناس أنفسهم مُرتاحين مع هذا النوع من التفسير، ولكن إذا صرّحتَ بوجود علةٍ مُتسامية وراء تلك العملية فإنّهم لا يرتاحون تجاه هذا التأكيد. هذا ناجمٌ عن الفلسفة التي تُسيطر اليوم على العالم المعاصِر على الرغم من عدم وجود منطقٍ على الإطلاق في تلك النظرة إلى الأمور. إذا تحدّثتَ عن قفزةٍ ناشئةٍ عن العناصر الداخلية ولا الخارجية، فإنّ هذا صادمٌ وغريبٌ وينطبقُ الأمرُ ذاته على القفزة من الحياة إلى الوعي، وهذه قفزةٌ أعظم.

دعْنا ننتقل الآن إلى أشكال الحياة. حينما ترى عصفوراً يُحلّق في الهواء، فلا يوجد منطقٌ في الافتراض بأنّ الجناح قد نما تدريجياً من عضو غير متّصلٍ بالطيران أو الافتراض بأنّ العين قد تطوّرت بشكلٍ تدريجيٍّ وباتت تُبصر. حينما تُفكّر بالأمر، لا يوجد شيءٌ أكثر منه منافاةً للعقل. ولكن يودّون القبول بهذا التطوّر كأمرٍ مُسلَّم به وكعلمٍ حقيقيٍّ لأنّهم لا يُريدون القبول بمستويات الحقيقة الموجودة خارج عالمنا والتي تتجلّى أيضاً في داخله.

هناك حقائقٌ، وأشكالٌ حياتيّة، وأجناسٌ، وقدرات مختلفة استناداً إلى المنشأ المقدس لأشكال الحياة. بالنسبة لي، أؤمن بأنّ تعاليم الإسلام التي قام بتطويرها علماء الكون الثلاثة الذين تحدّثتُ عنهم في كتابي عن علم الكون ما زالت صحيحةً اليوم كما كانت في السابق -مع وجود أشكالٍ أخرى من علم الكون الإسلامي المطوَّر على يد علماء كونيين آخرين، ولكنّ هؤلاء الثلاثة هم الأهم بالرغم من أنّهم لا يُقدّمون على الإطلاق جميعَ أشكال علم الكون الإسلامي. هذه التعاليم مهمةٌ للغاية في فهمنا للكون والحياة.

إذا كان لدينا فلاسفة وعلماء مسلمون موهوبون فعلاً ومتجذّرون بشكلٍ عميقٍ في تُراثهم، سيستطيعون أن يقوموا بدمْج المعلومات التي اكتشفها العلم المعاصِر عن الحياة بالمنظور الإسلامي من دون التضحية بأيّ مفهومٍ لاهوتيٍّ أو إهمال الاكتشافات العلمية. لا يوجد شيءٌ قد اكتشفه العلم باعتباره معلومةً فعلية ـ ولا مجرد تأويلٍ أو تخمينٍ منبنٍ على الافتراضات الفكرية ـ إلاّ ويُمكن ملاءمته مع التعاليم الإسلامية الكونيّة عن تسلسُل الوجود والقوة الإلهية التي تتجلّى في جميع مستويات الواقع وصولاً إلى العالم المادي.

إقبال: شكراً جزيلاً لكم.

نصر: جزاكم الله خيراً.

الملف

العلم، الدين والحقيقة

رؤيةٌ في مفهومَيْ النسبانيّة والواقعانيّة

جون تايلور[*]

في هذه الورقة، يعالج الباحث البريطاني جون تايلور طبيعة الحقيقة في الروايات الواقعيّة والنسبيّة، كما يلقي الضوء على الجدل الدائر حول التفسيرات الواقعيّة والنسبويّة للعلم في سياق العمل الأدبي المؤثّر لتوماس كوهن (Thomas Kuhn) عن النماذج والثورات العلميّة. ثم يركز الباحث على تسويغ الاعتراض على الموقف النسبوي القائل بأنه لا يمكن فهم طبيعة الخلاف حول المعتقد الديني إلا من خلال فهم الحقيقة الموضوعيّة، وهذا الأمر يفتح الطريق برأي الباحث أمام تفسيرٍ واقعيٍّ لهذا الجانب من الدين الذي يهتم بمحاولة تقديم تفسيرٍ أساسيٍّ لخصوصيّات الواقع.

المحرر

رأى أرسطو أنّ الحقيقة هي مسألةُ توافق بين ما نقوله من ناحيةٍ وكيفيّة سير الأمور من ناحيةٍ أخرى. فإذا كان الافتراض "أ" يقول بأن هناك جبالاً على الجانب الآخر من القمر، إذن الافتراض "أ" هو افتراضٌ صحيحٌ، لكن فقط إذا كان هناك جبالٌ على الجانب الآخرمن القمر. وفق هذا الرأي، فإنّ حقيقةَ الافتراض "أ" لها طابع موضوعي: إنّها تعتمد على الكيفيّة التي تكون عليها

---

*ـ جون تايلور هو رئيس قسم الفلسفة في كلية رغبي (Rugby School). كان سابقاً أستاذاً في الفلسفة في جامعة أكسفورد، وشارك على نطاق واسع في تعزيز المناهج الفلسفية في التعليم، خاصة من خلال بيئة العمل للمشروع. بدأ دورة على مستوى AS عن " وجهات نظر حول العلم" في تاريخ وفلسفة العلم. ومن بين كتابات أخرى له عن التعليم، يبحث كتابه بعنوان " فكر مجدداً: النهج الفلسفي للتدريس" (Think Again: A Philosophical Approach to Teaching) (Bloomsbury Education, 2012) في الكيفية التي يمكن فيها للمدرسين إدراج وجهات نظر فلسفية في جميع مراحل المناهج الدراسية.

ـ المصدر: معهد فاراداي للعلم والدين www.faraday-institute.org

ـ العنوان الأصلي للمقال: Suience, Relegin and Truth

ـ ترجمة: إيمان سويد.

الأشياء حقًّا. فالأمر متروكٌ لك إذا كنت تعتقد أنّ هناك جبالاً على الجانب الآخر من القمر أم لا- لكن أن يكون هذا الاعتقاد صحيحًا أم لا فذلك ليس متروكاً لك. فحقيقة الافتراض "أ" لا تعتمد على ما إذا كنت أنت، أو أنا، أو حتى الجنس البشري بأكمله يؤمن بالافتراض "أ"؛ الحقيقة تعتمد على الكيفيّة التي تكون عليها الأمور على الجانب الآخر من القمر.

يرى الفيلسوف بروتاغوراس ((Protagoras –ما قبل سقراط- أنّ الحقيقة تعتمد على البشر لذلك فهي ليست موضوعيّة. ولتوضيح ذلك سيكون الكلام عن الأحاسيس، لنفترض أنّك وصلت للتو إلى المملكة المتّحدة قادماً من جزر البهاماس، في حين أكون أنا قد وصلت من النرويج. بالنسبة لي، سوف أشعر بالدفء، بينما ستشعر أنت بالبرودة. وعليه لا توجد حقيقةٌ موضوعيّةٌ واحدةٌ حول مدى الدفء في المملكة المتحدة، حسب قول بروتاغوراس. فالبشر المختلفون سوف يواجهون درجة الحرارة بطرقٍ مختلفة، وليس هناك ما يُقال أكثر في هذه المسألة. إذن، إنّ بروتاغوراس هو بمثابة الجدّ الأعلى لكلّ أولئك الراغبين في تأكيد أنّ الحقيقة نسبيّةٌ. وعليه ليس هناك من "حقيقة" على هذا النحو، هناك فقط "حقيقتي" و"حقيقتك".

الردّ على النسبانيّة البروتاغوريّة سيكون بالإشارة إلى أنّه يوجد حالات كثيرة (كما هو الحال مع الأحاسيس) يكون الحديث فيها عن الصحّة الموضوعيّة أمراً غير مناسب، إلاّ أنّه في العديد من الحالات الأخرى، سيكون لدينا معاييرٌ يمكننا استخدامها من أجل إصدار أحكامٍ موضوعيّةٍ. فمقياس الحرارة، إذا ما استخدم بشكلٍ صحيح، سيوفّر لنا وسيلةً موضوعيّةً لتسوية نزاعاتٍ، مثل: هل المملكة المتحدة أكثر دفئاً أم جزر البهاماس؟

قد يعارضنا البروتاغوريون بقولهم ما الذي يجعل اختيار مقياس الحرارة «الطريقة الصحيحة» لقياس درجة الحرارة؟ لكن سيكون هناك الكثير ما يقال لدعم الادّعاء بوجود فارقٍ موضوعيٍّ بين الأشياء الأكثر دفئًا والأكثر برودة. فنظام القياس الذي يدمج علاقة ميزان الحرارة مع حقائق أخرى يمكن ملاحظتها بسهولة، مثل تمدّد المعادن عند تسخينها، يشتمل كذلك على حقائق أخرى حول تبدّلات الحالة مثل التجميد والغليان.

إذن، الحكم الأوّلي على الجدل الدائر بين الروايات الموضوعيّة والنسبيّة حول الحقيقة، هو أنّ هناك بالفعل حالاتٌ على ما يبدو يمكننا الإشارة فيها إلى معاييرٍ موضوعيّةٍ لتحديد الحقيقة. إنها مسألةُ المعايير التي هي من صميم القضيّة نفسها. فما يدّعيه أتباع النسبانيّة (النسبية)، بشأن أسئلةٍ مهمّة مثل حقيقة المعتقدات الدينية، أو حتى عند حصول خلافاتٍ عميقةٍ معيّنة حول العلم، هو أنّنا نفتقر إلى

المعايير التي ننشدها عند المشاركة في النزاعات حول مكمن الحقيقة. وبدلاً من الانخراط في مشادّةٍ غير مجديةٍ بالضرورة حول الأمور المطلقة، من الأنسب تقبل لغة الحقيقة النسبيّة.

سوف ندرس تحدّي النسبيّة في موقعين، أي بالتحديد، الحجّة ضدّ إمكانيّة الموضوعيّة في العلم، ومناقشة ما إذا كانت الحقيقة الموضوعية هدفاً مناسباً بالنسبة للمعتقدات الدينيّة.

انتشار النسبويّة

كما رأينا من مناقشةٍ موجزةٍ لبروتاغوراس، هناك تاريخٌ من الشكوك حول إمكانيّة الحقيقة الموضوعيّة يمتدّ على امتداد تاريخ الفكر البشري؛ وطريقة التفكير هذه الأيام التي يطلق عليها فكر "ما بعد الحداثة" لها جذورها التي تعود إلى ما قبل عصر سقراط. أما الأمر المثير للاهتمام فهو أن نرى كيف أن حقباً معينة، مثل حقبتنا، تقدّم مزيداً من التغذية لتنامي مختلف أنواع الفكر النسبي.

إنّ الميل إلى روايةٍ نسبيّةٍ للحقيقة، بمجرّد وضعها، لتنتشر في حديقة الأفكار بأكملها، تؤكده المحاولة لعرض معقلٍ واضحٍ من الموضوعيّة كالعلوم الطبيعيّة بصفتها مسعى بشريًّا، وذلك من خلال محاولة التصويب على عناصر ذاتيّة. قد تبدو النسبويّة في العلم أمراً غير بديهيٍّ جداً. لكن كتاب "بنية الثورات العلميّة" (The Structure of Scientific Revolutions) المؤثر لتوماس كوهن، وما تبعه من مدرسةٍ كاملةٍ لعلماء علم الاجتماع، قادا إلى هذا الاستنتاج تماماً (1).

قد يعتقد المرء أن أفضل ما لدينا من النظريات العلميّة المثبتة توفّر مثالاً لا يرقى إليه الشك عن الحقيقة الموضوعيّة. فما الذي يمكن أن نطلبه أكثر من نظريّةٍ، بعد أن خضعت لاختباراتٍ دقيقةٍ ومفصّلةٍ وشاملةٍ من أنصارها ومعارضيها على حدٍّ سواء على مدى فترةٍ طويلةٍ من الوقت، وجوب أن تجتاز هذه الاختبارات، وأن تثبت أيضاً، نتيجة للمزيد من التعبير النظري، تلاحمها مع غيرها من النظريات المختبرة جيداً؟ مع ذلك فقد قال كوهن وآخرون بأنّه يمكن التشكيك بالنماذج العلميّة الفضلى الراسخة لدينا؛ بأن فكرة مقارنة النماذج مع الواقع عبارةٌ عن إشكاليّةٍ كبيرةٍ، ولذلك فإننا ملزمون بمراجعة صورتنا عن العلم كمؤسسةٍ فيها تتقدم نحو حقيقةٍ موضوعيّة. وقد دعا البعض إلى صورةٍ جديدةٍ لا تلعب فيها الموضوعيّة والعقلانيّة والحقيقة أيّ دورٍ في شرح طبيعة العلم؛ أيّ نشاطٍ علميٍّ يفسَّر بشكلٍ بحت بالرجوع إلى عوامل سوسيولوجيّة خارجيّة.

لذلك، إن الدفاع عن الحقيقة الموضوعية كهدفٍ للعلم أمرٌ في محلّه. وسنرى أنّ منتقدي العقلانيّة والموضوعيّة العلميّة يمكن الردّ عليهم بالإشارة إلى شيءٍ متأصّلٍ في مؤسسة العلم، أي

الالتزام بعقلانيّةٍ تتجاوز الالتزام بنماذج معيّنة. والالتزام بإطارٍ من القيم يوحّد العلماء، حتى عند التزامهم بنماذج مختلفة. هذه القيم يمكن النّظر إليها على أنّها مستمدةٌ من الهدف الأساسي للعلم، أي البحث عن النظريات التي تقدّم أفضل تفسيرٍ للبيانات المتاحة. وبما أنّ هذه «المزايا التفسيريّة» مستمدّةٌ من طبيعة التفسير العلمي في حدّ ذاته، وليس من أيّ أنموذجٍ علميٍّ معيّن، فإنّها توفّر إطاراً في أيّ نقاشٍ منطقيٍّ لمزايا النماذج المتنافسة يمكن أن يجري.

على هذا المنوال، يمكن تركيب دفاعٍ عن الفلسفة «الواقعيّة العلميّة» للعلم. فالواقعيّة هي وجهة النظر بأن هدف العلم هو تقديمُ وصفٍ صحيحٍ وموضوعيٍّ للواقع، وأنّ نجاح العلم الذي يُرى من خلال إنشاء النظريّات ذات القوّة التفسيريّة المتزايدة باستمرار، هو دليلٌ على أنّ التقدّمَ يتحقق نحو ذلك الهدف. مع الإشارة إلى أنّ أتباع المذهب الواقعي غير ملتزمين بالاعتقاد بأنّنا قد بلغنا حقائق نهائيّة غير قابلةٍ للتغيير. فالتركيز يكون على التقدّم نحو روايةٍ صحيحة، وعلى قيمة الدفاع عن حقيقةٍ موضوعيّةٍ كهدفٍ مثاليٍّ تنظيميٍّ؛ هذا ما يطمح إليه العلماء في استفساراتهم.

إذا تمكّنت الواقعيّة العلميّة، كما سنرى، من الصمود في وجه نقّادها النسبيين، فإنّ السؤال المطروح هو ما إذا كانت الواقعيّة كقيمةٍ يمكن الدفاع عنها في مناقشاتٍ أخرى؟ في ظاهر الأمر، قد يكون التصدّي لهجوم النسبيّة على فكرة الحقيقة في مسائل العقيدة الدينيّة أمراً أكثر صعوبةً، لأنّه ضمن الخطاب الديني. وعلى خلاف الحالة العلميّة، يوجد خلافات واسعةٌ ومستعصيةٌ على مايبدو، ليس فقط حول أيّ نظامٍ من نظم المعتقدات الدينيّة هو الصحيح، ولكن حول الطريقة المناسبة لإجراء مناقشات بين المواقف الدينيّة المتنافسة.

هناك من يقول أن الإيمان الديني قائمٌ على أسسٍ عقلانيّة، ويجب الدفاع عنه من خلال نداء العقل؛ كما يُقال، وهذا القول شائع، أن الالتزام الديني مسألةٌ إيمانيّةٌ تتجاوز كلّ ما يمكن ترسيخه بمنطقِ التماس الدليل أو الحجة. يوجد تباينٌ هنا مع المؤسسة العلميّة، التي تتميز بامتلاك حججٍ متينةٍ حول مزايا نظريّاتٍ معيّنة، ولكنّها مع ذلك تبدي توافقاً كبيراً حول المنهجيّة.

هذا الأمر على ما يبدو يمنح المصداقيّة لمزاعم النسباويين، وبأنّ من غير المناسب التفكير من الناحية الموضوعيّة والعقلانيّة عند النظر في المعتقدات في المجال الديني. هنا، كما يُقال، لدينا صراع مع الذوات المختلفة؛ مع وجهات نظرٍ عالميّةٍ يتم الالتزام بها لأسبابٍ شخصيّةٍ، والتي يتمّ تقييمها بشكلٍ أفضل من حيث قيمتها بالنسبة للأفراد المعنيين. الحقيقة الموضوعية في مثل هذه الأمور غير واردة؛ إذا كان الاعتقاد بوجود الله "أمراً مفروغاً منه بالنسبة لك"، فقد نقول بأنّ هذا صحيح بالنسبة لك.

مع ذلك، سوف نرى أن الروايةً النسبيّةً للمعتقد ليست خارج النقد. إذ تكمن الصعوبة بالنسبة لأتباع المذهب النسبي في الظاهرةَ نفسها التي تحرّك موقفهم - أي وجود خلافٍ واسعِ النّطاق- من الصعب تفسيرها في المصطلحات النسبيّة. فإذا كان لكلٍّ منّا حقيقته الخاصة، فإن ذلك يعني أن الخلاف غير ممكن. لكن يبدو أن هذا يتعارض مع الفرضيّة التي منها بدأت حجّة اتباع النسبويّة. وقد يتّضح أن الاستغناء عن الحقيقة الموضوعيّة كمعيارٍ للإيمان أصعب مما يتخيّله هؤلاء.

ننتقل أولاً إلى مسألة الموضوعيّة في العلوم، ومحاولة صياغة بديلٍ للصورة التقليديّة عن التقدّم العلمي باعتباره رحلةً تراكميّةً وثابتةً نحو صورةٍ حقيقيّةٍ وموضوعيّةٍ للعالم.

النماذج الكوهينيّة

كان لرواية توماس كوهن عن الثورات العلميّة تأثيرٌ عميقٌ على تاريخ وفلسفة العلم. فقد لفت كوهن الانتباه إلى حقيقةٍ هي أنّ العلم عبارةٌ عن نشاطٍ بشريٍّ كرّس نفسه للعلم كمؤسّسة. فخلال البحث العلمي العادي، يعمل العلماء تحت إشراف أنموذج، ويمكن النظر إلى الأنموذج، في أبسط صوره، على أنّه نظريّةٌ مركزيّةٌ ضمن فرعٍ من العلوم، على سبيل المثال، كانت الميكانيكا النيوتونيّة بمثابة أنموذجٍ مسيطرٍ على الفيزياء لأكثر من 200 عام. لكن هذا المصطلح له تطبيق أوسع لا يغطي النظريات، فحسب، بل ويغطي أيضًا أمثلةً عن كيفيّة حلِّ المشكلات، والقواعد المنهجيّة، وحتى المبادئ الفلسفيّة. إذ تُجسِّد الفيزياء النيوتونية الالتزام بالحتميّة، على سبيل المثال. بشكلٍ عام، يمكننا أن نرى أنموذجًا ما كمصفوفةٍ صارمة: إنّها ما يربط مجموعة من العلماء معاً. لذلك هناك رابطٌ للأفكار حول الهويّة. نحن نصف العلماء من حيث نماذجهم الخاصة. أنت لست مجرد عالمٍ فيزيائيٍّ، بل، لنقل، أنت "عالمُ كواكبٍ نسبويٍّ"؛ أو، في العلوم البيولوجيّة، قد تُعرّف عن نفسك على أنك"عالم وراثةٍ تطوريّ" وهكذا دواليك.

الأنموذج يزوّد العلماء بالقالب لأجل عملهم. لقد كان الفيزيائيون حتى مطلع القرن العشرين يعودون إلى الوراء ويتطلّعون إلى الميكانيكا النيوتونيّة، وقد سعوا إلى توسيع هذا الأنموذج. وكان يتعيّن معالجة الألغاز غير المحلولة باستخدام الأساليب نفسها التي استخدمها نيوتن. مع ذلك، ومن وقت لآخر، يجد العلماء ألغازاً تقاوم الحلّ بالطرق التي يعتمد عليها الأنموذج السائد. هذه الحالات الشاذة قد تثبت تمرّدها على وجه الخصوص، مما يلفت انتباه كبار العاملين في هذا المجال، ويشكّكون في شرعيّة الأنموذج. إنّ التوافق الذي يتّسم به العلم الطبيعي يتعرّض للخطر، حيث يتم اقتراح تعديلاتٍ مختلفةٍ، أو تليين القواعد المنصوص عليها في الأنموذج، وهذا بالضبط

هو الوضع الذي تحقق في عام 1900، حيث ناضل الفيزيائيون للتعايش مع النتائج التي بدت غير متوافقةٍ مع الميكانيكا النيوتنية.

في أوقات الأزمات في فرعٍ من المعرفة، قد يتمّ صياغة أنموذجٍ جديدٍ يزعم أنّه يحلّ الحالات الشاذّة والمفارقات في الأنموذج القائم، بالإضافة إلى تقديم الوعد بنهجٍ جديدٍ وخصب. وإذا ما شعر عددٌ كبيرٌ كافٍ من العلماء بعدم الرضا عن الأنموذج الحالي، فإنهم قد ينقلون ولاءهم إلى الأنموذج الجديد - وهي عمليّةٌ يُطلق عليها كوهن اسم "ثورة علمية".

في الحديث عن الثورات، يستخدم كوهن استعارةً سياسيّةً لوصف عمليّة اختيار الأنموذج. فالثورات السياسيّة تحدث في سياقٍ من السخط العميق تجاه البنى القائمة. إذ إنّ المؤسسات نفسها التي يتم فيها النقاش السياسي العادي واتخاذ القرار تكون محل تشكيك، لذلك فإن الثورة ميّالةٌ إلى كونها شأناً مثيراً جداً للقلق والعنف، يُحدَّدُ فيها اتجاه النشاط السياسي في المستقبل، لا من خلال أيِّ نهجٍ لنقاشٍ سياسيٍّ عقلانيّ، بل من خلال عوامل كهذه، وأيّ طرفٍ يتمكّن من حشد القوّة الأكبر.

يشير كوهن إلى أن هناك انهياراً مماثلاً للخطاب العقلاني خلال الثورات العلميّة. إنّه دور الأنموذج الذي يعمل بموجبه العالِم على تقديم التوجيه في عمليّة اختيار النظريّة - لتقديم التوجيه المنهجي لنشاط حل الألغاز. ولكن إذا كان هذا الأنموذج نفسه هو الذي يوجه العالم عادة، ماذا يمكن أن يلتمس العالِم عندما يسعى إلى ترشيد اختيار الأنموذج؟ يبدو كما لو أنّنا نواجه مشكلةَ التعميم: مفهوم العالِم الذي يصنع نظريّةً جيّدةً يحدّده للغاية الأنموذج المغروس في هذا العالِم، أو العالمة، بحيث إنّه عند أيِّ محاولةٍ للنقاش على المستوى العقلاني سنجد أنّ كلاًّ من الطرفين يتجادلان بطريقةٍ تُسوّل لطرح السؤال (2).

عدم التناسب (Incommensurability)

يستخدم كوهن مصطلح "عدم التناسب" لوصف الصعوبة في مقارنة النماذج. أحد موارد هذه الصعوبة مرتبطٌ باعتبارات حول المغزى. فالعلماء الذين يعملون في نماذج مختلفةٍ لا يعنون الشيء نفسه حتى عند استخدام أجزاءٍ معيّنةٍ من المصطلحات العلميّة، كما يقول كوهن، بحيث يكون الفهم المتبادل بين العلماء الذين يعملون في نماذج مختلفةٍ في خطر. وبما أن معاني المصطلحات النظريّة تختلف من أنموذجٍ إلى آخر، فلا يوجد طريقةٌ محايدةٌ لإجراء مناقشةٍ حول قيمة النماذج المتنافسة. لذلك ليس هناك إمكانية للدفاع عن حكمٍ من حيث الصوابيّة الموضوعيّة لأنموذجٍ معيّن.

إنّ فرضيّة عدم التناسب هي السبب في كون الكثير من يصادفون كتاب "بنية الثورات العلمية" للمرّة الأولى يعتبرونه بمثابة التمهيد للنسبويّة. من الصعب المغالاة بأهميّة حجج كوهن، التي يبدو أنّها تظهر أن الإمكانيّة من أجل تحقيق موضوعيٍّ وعقلانيٍّ في العلم، من كلّ الميادين، مقيّدةٌ ومحدّدةٌ بشكلٍ جدّي. فإذا ما ارتفع منسوب النسبويّة إلى مستوى يُرى فيه بأنّ الموضوعيّة العلميّة تتآكل، فما هو الأمل المرتجى من أجل تحقيق عقلانيٍّ في تخصصاتٍ أخرى تبدو أكثر ذاتيّةً؟ إنّ جزءاً من سبب الاستقبال الحماسي لكتاب "بنية الثورات العلمية" من قبل عاملين في العلوم الاجتماعية هو أن حجج كوهن كانت موضع ترحابٍ بصفتها تقود إلى درجةٍ أكبر في التكافؤ. إنّ الافتقار إلى الموضوعيّة لا يعود نقدًا للعلوم الاجتماعية إذا كان في الواقع كل ما نطلق عليه معرفة علمية هو ذاتي.

استعادة العقلانية

كان كوهن نفسه منزعجًا من الاستنتاجات النسبويّة التي استمدّها آخرون من كتابه. وفي إحدى الحواشي المهمّة في طبعاتٍ لاحقةٍ من كتاب "بنية الثورات العلمية" سعى إلى توضيح مغزى بعض المزاعم المهمّة، لا سيما تلك المحيطة بمفهوم عدم التناسب (incommensurability). لقد أوضح أنّه لم يكن ينوي مهاجمة فكرة المقارنة العقلانيّة للنماذج. بيد أنّه كان يرغب فعلاً في استخلاص الفكرة بأنّ مثل هذه المقارنة ليست مسألةً بسيطةً. هناك أسبابٌ تجعل النزاعات خلال الثورات العلميّة غير قابلةٍ للحلِّ بسهولة. إذ لا يوجد هناك من أيّ إجراءٍ لقرارٍ تحكمه قواعد متاحةٍ للعالِم الذي يواجه الاختيار بين النماذج. مع ذلك، هناك عددٌ من "المزايا النظريّة" (theoretical virtues) - خصائص جذّابة من النظريات - التي لا توفّر أسساً للمقارنة العقلانية، لأنّها مكوّنةً من العلم نفسه، ولا تعتمد فقط على أنموذجٍ علميٍّ واحدٍ معينّ. إنّ قوائم كوهن عن المزايا النظريّة هي الدقّة والمجال (الإمكانيّة) والبساطة والإثمار. والمناقشة العقلانيّة بين أتباع نماذج مختلفةٍ أمرٌ ممكنٌ لأنّ العلماء على الجانبين متفقون حول ما يبحثون عنه: النظريّة التي توفّر أفضل قيمةً للبيانات (الأكثر دقّةً، وشموليّةً وبساطة وإثمارا). وسيظلّ هناك، بطبيعة الحال، الكثير من الأمور للجدال بشأنها (ما هو المقصود بـ "البساطة"؛ ما الذي يجب القيام به في حال فوز إحدى النظريات على حساب أخرى). لكن على الأقل، إنّ إطار العمل من أجل إجراء مداولاتٍ عقلانيّةٍ هو في مكانه الصحيح.

كما أوضح كوهن موقفه من التغيير في معنى المصطلحات النظريّة خلال التحوّلات النموذجيّة. ونفى، على سبيل المثال، أن يكون هناك انهياراً كاملاً في التواصل خلال الثورات العلميّة. فعدم

التناسب لا يعني أنّ العلماء الذين يعتمدون أنموذجًا معينًا لا يمكنهم أبداً التفاهم مع أيٍّ من العاملين في إطار أنموذجٍ مختلف. الموضوع، وببساطة، هو أنّه بما أن معنى مصطلح النظريّة المركزيّة قد يختلف من أنموذجٍ إلى آخر، فسوف يكون هناك صعوبات في التواصل. قد يُفتقد الوضوح في الترجمة، لكن كوهن يعتقد أن الترجمة ممكنة. إذ إن تعلُّم التفكير بمصطلحات أنموذجٍ جديدٍ هو تماماً مثل تعلّم لغةٍ جديدة، فاللّغة الأم تأتي بشكلٍ طبيعي؛ أمّا اللّغة الثانيّة فيجب تعلّمها، والترجمة إلى اللّغة الجديدة أمرٌ يستلزم الجهد.

فكّر في مثال كوهن الخاص بالتغيير في معنى مصطلح "شامل" (mass) في الانتقال من الأنموذج النيوتوني إلى الأنموذج النسبوي. يجب على عالم الفيزياء المدرَّب بشكلٍ تقليديٍّ أن يعمل على كيفيّة فهم المصطلح في النسبيّة الخاصة. ففي المصطلحات النيوتونيّة، يكون للجسيِّم كتلةٌ لا تختلف مع السرعة. لكن الحال لم يعد كذلك في نظريّة آينشتاين، حيث يتم تحديد الكتلة بالسرعة. ومع تحوّل الأنموذج يأتي أيضاً توسّع المفهوم، من خلال إدخال صيغٍ جديدةٍ، مثل "الاستراحة- الكتلة" ("rest-mass": إحدى نتائج نظرية النسبية الخاصة لأينشتاين (1905) هي أن كتلة الجسم تزداد مع سرعتها بالنسبة للمراقب. عندما يكون الجسم في حالة استراحة (نسبة إلى المراقب)، يكون لديه المقدرة المعتادة (القصور الذاتي = الميل إلى مقاومة قوّة تطبيقيّة) التي نعرفها جميعًا) أو «الكتلة -الطاقة» («mass-energy": في الفيزياء، يشير تعادل الكتلة-الطاقة إلى أن أيّ شيءٍ له كتلة لديه كمية معادلة من الطاقة والعكس صحيح، مع هذه الكميات الأساسيّة المرتبطة مباشرة ببعضها البعض من خلال الصيغة الشهيرة لألبرت أينشتاين: {\displaystyle} E = m c 2 {\displaystyle E=mc^{2}} .{E=mc^{2}}. وحدثت تحوّلاتٌ مماثلةٌ في علم الأحياء في فهم مصطلحات مثل "التوريث" (heritability) و"علم التخلق" (epigenetics). ويجب تعلّم هذه التعريفات الجديدة. هذا يعني أنّه ينبغي فعل شيءٍ حيال التعوّد على الطريقة الجديدة في التحدث. لكن هذا لا يعني أن هناك فجوةً دلاليّةً لغويّةً لا يمكن تجاوزها بين النظريات الكلاسيكية والحديثة.

من العلم إلى الدين

لقد رأينا أنّ رواية كوهن عن التحولات النموذجيّة في العلم، في الوقت الذي يقدّم فيه في البداية الدعم للتفسير النسبي لخيار النظريّة، يمكن تفسيرها في الواقع بشكلٍ جيّد في مصطلحات أكثر تجانساً مع الواقعيّة العلميّة. إنّ الاختيار العقلاني بين النماذج هو ممكن، شريطة أن يتفق العلماءُ على إتاحة المجال لمداولاتهم بأن تكون مستنيرةً بمزايا الدقّة والمجال (الإمكانية) والبساطة

والإثمار. فمن الناحية الأنطولوجيّة (علم الوجود)، ليس هناك ما يقوله كوهن يعني أنّنا لا نستطيع التفكير في مصطلحات النماذج كأدوات لإدارة تعاملاتنا مع حقيقةٍ موضوعيّة. في الواقع، إنّ تفسير النماذج بصفتها طرقاً للتفكير، بدلاً من أطرٍ تحدّد الواقع، يتميز بوضوح أكبر على ما يبدو.

كل هذا يشير إلى استنتاجٍ حول العلم الذي يتّفق مع المنطق السليم، أي إنّه النشاط الذي يهدف إلى الحقيقة الموضوعيّة، وحيث يمكن أن يكون هناك أسبابٌ عقلانيّةٌ للقرارات التي يتخذها العلماء، حتى في أوقات الخلاف المتجذّر.

مع ذلك، ماذا عن المعتقد الديني؟ إن ما يجعل النسبيّة جذّابة للبعض بشكلٍ غريزي، عندما تكون مسائل الدين (أو الأخلاق) مطروحةً على الطاولة، هو أنّه لا يبدو أنّ هناك مجالاً لحلٍّ حاسمٍ للخلافات الدائمة بشأن تساؤلات مثل وجود أو طبيعة الله. ففي هذه النزاعات، لا يبدو أن هناك من طرف قادر على إنتاج أدلّةٍ أو حججٍ تسوّي المسألة على نحوٍ واضح. قد يبدو هذا داعماً للشكوك الواردة حول وجود إجاباتٍ حقيقيّةٍ موضوعيّةٍ في مثل هذه الحالات. الفكرة نفسها يمكن أن تُطرح للنقاش حول بعض المزاعم التاريخيّة، حيث إنّه، وبمرور الوقت، تصبح إمكانيّة وضع أيّ دليلٍ على الإطلاق على أدلّةٍ حاسمةٍ أمرًا بعيد المنال.

ومن المفارقات، أنّ الواقع نفسه ومع وجود خلافات أثبت صعوبة تفسيره في المصطلحات النسبيّة، أنظر في البنية المنطقيّة للخلاف. وبالعودة إلى المثال الذي كنّا قد بدأناه، لنفترض أنّنا نحن الإثنان نتجادل حول ما إذا كان هناك جبالٌ على الجانب الآخر من القمر، فإنّ موضوع خلافنا هو الفرضيّة (لنسميها "أ") بأنّ هناك جبالاً على الجانب الآخر من القمر. أنت تقول أنّ الافتراض "أ" صحيح، وأنا أقول أن الافتراض "أ" خاطئ، وعليه فإن اختلافنا يدور حول الحقيقة في هذه المسألة، أي حقيقة الافتراض "أ".

لفهم طبيعة الخلاف، علينا استدعاء مفهوم الحقيقة. من الواضح أنّ الحقيقة المشكَّكِ بها هي الحقيقة الموضوعيّة، وليس مجرّد "حقيقتي" أو "حقيقتك". إذاً نحن أعربنا عن الوضع من حيث مصطلحات الحقيقة النسبيّة، فلن يكون هناك أيّ خلاف. أنا لا أناقض قولك بأن الافتراض "أ" صحيحٌ بالنسبة لك وبالقول أنه خاطئٌ بالنسبة لي، أكثر من معارضتي قولك "أنا أشعر بالدفء" هو صحيح بالنسبة لك وبالقول أنّه غير صحيح بالنسبة لي. إذن، وبما أنه يمكننا فقط فهم بنية الخلاف على أنّه اختلافٌ عن الحقيقة (غير النسبية)، وبما أن هناك خلافاً بلا شك، فالنسبويّة لا بدّ أن تكون خاطئة.

الفرضيّة في هذه الحجّة هو أنّ كلَّ طرفٍ من طرفيْ النّزاع يعترفان بأن النظام المشترك للقواعد -

بصورةٍ عامّة، قوانين المنطق وشرائع القابليّة للاختبار التجريبي - ينطبق على ما يقال. إنّ هذه الفكرة نفسها عن الإطار المشترك الذي يحدث فيه الخلاف هو ما يودّ الشخص النسبوي الاستفهام عنه، ومع ذلك، من الوارد رؤية العلم والدين والفلسفة على أنّها مسائلُ تتكون، جزئياً على الأقل، من أنشطةٍ تقع ضمن الفئة العامّة نفسها، أي كمحاولاتٍ لتفسير العالم.

الاعتماد على العقل

ما يوحّد العلم والدين والفلسفة على المستوى العام جداً هو أنّ كلّها تهدف إلى معالجة رغبتنا في التفسير؛ لفهم العالم الذي نجد أنفسنا فيه، فهم طبيعتنا، وكيف علينا أن نعيش. صحيحٌ أنّ هذه النظم تهدف إلى توفير وسائلِ مختلفةٍ من الفهم، إلاّ أنّ هناك قواسماً مشتركةً للهدف على المستوى العام، وفي جوانبِ معيّنة، قواسمٌ مشتركةٌ في المنهجيّة. إنّ الالتزام بتطبيق العقل في السعي وراء الحقيقة الموضوعيّة جزءٌ لا يتجزّأ من أيّ نهج يسعى إلى تلبية رغبتنا في التفسير. هذا الأمر يشي بما هو عكس ما يريده اتباع المذهب النسبي أن نفكّر به: أن النّظم المختلفة للعلم والدين، دعونا نقول على سبيل المثال لا الحصر، هي عوالمٌ مختلفة.

النسبويّة في بعض الأحيان تكون متقدّمةً كجزءٍ من أجندةٍ أخلاقيّة: الإيمان بحقيقة مطلقةٍ أمرٌ مرتبطٌ بالضرورة بالتعصّب. مع ذلك، إذا كان الموقف النسبي يحمل معه الدلالة بأن النقاش العقلانيّ بين المواقف المتنافسة في العلوم أو الدين أمرٌ مستحيلٌ، فما الذي ينبغي وضعه في مكانه الصحيح ليكون بمثابة الوسيلة لإدارة الصراعات الحقيقيّة للغاية حول هذه الأمور؟ فإذا كانت الاعتبارات العقلانيّة غير سليمة، يبدو عندها أنّنا أصبحنا مضطرين إلى نشر أساليب قسريّة، أو على الأقل، دعائية، سعياً للتعامل مع الاختلافات في المعتقد. قد يرغب اتباع النسبويّة، وببساطة، بأن نعيش ونترك غيرنا يعيش - لكنّ عمقَ وجديّةَ الخلافات يجعلان هذا الاقتراح غير مقبول. الأفضل، باعتقادنا، هو الحفاظ على الإيمان بالعقل.

ملاحظات

1 Kuhn, T. The Structure of Scientific Revolutions, 2nd edn., Chicago: Chicago University Press (1970).

2 Kuhn op. cit., p. 108.

أطروحة العلم الديني

مسعًى تأصيليٌّ على ضوء معادلات العلم والدين

علي عابدي شاهرودي [*]

يسعى المفكر الإسلامي علي عابدي شاهرودي إلى تأصيل أطروحة العلم الديني انطلاقاً من الهندسة المعرفيّة للمعادلات التي تنظّم العلاقة بين العلم والدين.

تهدف هذه المقالة ـ كما يبيّن الكاتب ـ إلى شرح مفهوم العلم الديني على ضوء موازنة المعادلات القائمة بين العلم والدين. وتقوم هذه المعادلات المدعاة على ركيزة قانون «الملازمة بين العقل والشرع»، وهو القانون المطروح في علم الكلام قديمِه وجديدِه، كما في الأبحاث والدراسات التي تنظر للاجتهاد الفقهي في علم الأصول وغيره.

المحرر

كانت لي محاولاتٌ بحثيَّةٌ متواضعةٌ حول قانون الملازمة بين العقل والشرع الحيوي في ميدان استنباط الأحكام الشرعيَّة نشرتها تباعاً في مجلّة «كيهان أنديشه».[1] ويمكن تبويب المحاولات المشار إليها ضمن مراحلَ ثلاث. فقد حاولت في المرحلة الأولى تحليل قانون الملازمة وإرجاعه إلى مكوِّناته الأساسيَّة. وفي المرحلة الثانية عمدت إلى حاصل هذا التحليل لتنسيق أحكام الأجزاء الناتجة وتنظيم خواصّها ونتائجها المترتّبة عليها. وفي المرحلة الثالثة والأخيرة حاولت التدقيق في التركيب المحتمل بين أجزاء هذا القانون لفحص إمكانيَّات التعميم والاستخدام للتراكيب المنتجة. وسوف أستفيد من نتائج ذلك البحث بوصفها أساساً، أُقيم على ضوئها مباحث هذه المقالة.

*ـ باحثٌ وأستاذٌ في الحوزة والجامعة، إيران.

[1]- كيهان انديشه، الأعداد: 30 – 36 و45 و46 و53 و54 و56 و57.

ومن هنا، سوف تعالج هذه المقالة مجموعةً من الأسئلة المركزيَّة هي:

ما هو المراد من الدين عند البحث حول «العلاقة بين العلم والدين؟ أو ماذا يمكن أن يكون، أو ماذا يجب أن يكون مراداً؟

ما هو العلم؟ أو ماذا يمكن، أو ماذا يجب أن يكون؟

لمّا كان الاجتهاد وسيلةً من وسائل اكتشاف الأحكام الشرعيَّة والمواقف الدينيَّة من المصادر المعتمدة شرعاً، كان من الطبيعي البحث حول كيفيَّة نفوذ الدين إلى المعرفة البشريّة واستخراجه بعض المواقف الدينيّة من خلالها؟

ما هي الصلة بين الاجتهاد الذي هو معرفةٌ غير ضروريَّة (مكتسبة وغير بديهيَّة) وهو نشاطٌ عقليٌّ خاصٌّ وتدريجيٌّ، أو فلنقل أنّه زمنيّ، ما هي الصلة بين هذا الاجتهاد وبين سائر وجوه المعرفة البشريَّة؟

إذا كان الاجتهاد نشاطاً ذا طبيعة استنباطيَّةٍ واكتشافيَّة، فما هي الصّلة بينه، وبين أشكال الاكتشاف الأخرى التي تقع خارج منطقة الاجتهاد؟

ما هي العلاقة أو النسبة القائمة بين فرضيَّات العلوم البشريَّة وبين الطبيعة، وما بعدها، وبين الإنسان والمجتمع. وبعبارةٍ أخرى: ما وجه الصّلة بين هذه الفرضيَّات، وبين القوانين في الواقع أو في نفس الأمر على حدِّ تعبير الفلاسفة؟

وهذه المسألة الأخيرة هي من المسائل الحيويَّة للعلم في العالم المعاصر، حيث تسعى كلّ نظريَّة إلى تقييم موقعها، وفق الموازين والمعايير المتوفَّرة لديها. وكلُّ سؤال يُطرَحُ يُعدُّ مرحلةً ومحطَّةً على طريق استكمال العلم والمعرفة السابقة عليه، على الرغم من أنَّ كلّ سؤال يولِّد أسئلةً وإشكاليَّات، ويبدو أنَّ هذا الأمر لا مفرّ منه، لأنَّ أبرز صفة في المعرفة البشريَّة هي كونها تدريجيَّةً ومحتملةً للخطأ، وبالتالي تحتاج إلى مراحلَ أكثر تقدُّماً ودقَّة، دون أن يعني ذلك بالضرورة سقوط المرحلة السابقة عن وصف العلميَّة، وإن أدَّى ذلك إلى إبطال بعض أجزاء النظريَّات المنبنية في مراحلَ سابقةٍ، حيث إنَّ الإبطال نفسه محاولةٌ علميَّةٌ تؤدي إلى استكمال نقصٍ وتعميق فهمٍ.

المدخل

إنَّ البحث عن العلاقة بين العلم والدين يمكن أن يشمل مجموعةً من المسائل منها: صلة كلٍّ من العلم والدين «بالواقع العام». ونقصد بالواقع المعنى الذي يشمل الواقع التجريبي، والواقع ما بعد الطبيعي والواقع النفس أمري.

والمراد من العلم في هذه المقالة معنيان لا يخلو الواقع من أحدهما:

المعنى الأول: العلم بمعناه العام المشترك والملازم للطبيعة الإنسانيَّة، بل الملازم لكلِّ عاقلٍ سواءً أكان إنساناً أم غير إنسان، مثل: قانون عدم التناقض، قانون الهويَّة، بطلان الدور، واستحالة التسلسل في العلل، قانون حاجة الحادث إلى علَّة، وحاجة الممكن إلى علَّة، وغير ذلك من القوانين العقليَّة التي لا تحتاج إلى استدلالٍ وإثبات.

المعنى الثاني: العلم المكتسب الذي يمكن تحصيله من خلال التجربة أو دونها، وهو كلّ ما يتوقَّف على الاستدلال والإثبات. وهذا العلم هو محاصرٌ بما يهدِّده، فهو من جهةٍ في معرض الخطأ وعدم إصابة الواقع، ومن جهةٍ ثانيةٍ هو تدريجيٌّ ومحدودٌ ومفتوحٌ على احتمالات الإضافة إليه والزيادة عليه. ولأجل ذلك كلِّه نجده لا يستغني عن النقد والتكميل والإضافة. وعلى هذا الأساس نصل إلى القانون صفر في تقييمنا للعلم البشري وهذا القانون هو الذي يحكم مستقبل المعرفة البشريَّة في مستوياتها اللاحقة.

القانون صفر

يقتضي هذا القانون الأساس الحاكم على المعرفة البشريَّة المكتسبة، بأنَّ كلّ قضيَّةٍ علميَّةٍ تابعةٍ لمعاييرِ مجالِها العلمي وقوانينه الناظمة له. وأمَّا بالنسبة إلى العقل الناظر إلى هذه القضيَّة من الخارج فهي في معرض الاحتمال؛ أي إنّ كلاً من صدقِها وكذبِها محتملٌ. وإذا كان لا بدَّ من الاستدلال لإثبات عموميَّة هذا القانون وشموله، نقول:

الإمكانُ مصطلحٌ فلسفيٌّ يدلُّ على معنيين:

الإمكانُ الذاتيُّ الخاصّ وهو الإمكان الذي يُسنَد إلى الممكنات، ويُسمَّى في اصطلاح الفلاسفة بالإمكان الماهوي. وأعتقد بصحّة توسعة دائرة هذا الإمكان ليُسند إلى الوجود الإمكاني. وعلى أيِّ حال، فإنَّ المراد من هذا المصطلح عندما يُسند إلى الماهيَّة: سلبُ ضرورة الوجود وضرورةُ العدم عنها، وتساوي نسبتهما إلى كلٍّ من الوجود والعدم. وهذا الإمكان هو مفهومٌ فلسفيٌّ ميتافيزيقيٌّ يلازم الماهيَّات الممكنة حتى بعد وجودها. ولم يكتف الفلاسفة بمصطلح الإمكان على عمومه بل حاولوا الوصول إلى أقسامٍ وأنواعٍ له فطرحوا مصطلح الإمكان الوقوعي، ومصطلح الإمكان الفقري الذي أبدعه الفيلسوف المسلم **صدر الدين الشيرازي**.

المعنى الثاني للإمكان هو الإمكان بمعنى احتمال الصدق والكذب، وهذا المصطلح يبدو واضحا

لا يحتاج إلى الكثير من البيان، ولكن مع ذلك ربمّا لا يكون من باب التطويل بلا طائل الحديث عن بعض أحكامه وشروطه رغبةً في المزيد من التوضيح:

توضيح مفهوم الإمكان بمعنى الاحتمال

يرتكز الاحتمال على الإمكان الذاتي الخاص، أو على عدم العلم بالواقعة أو الشيء أو القضيَّة. وعلى الحالين يتمتَّع الاحتمال بقوانينٍ فلسفيَّةٍ ورياضيَّةٍ تحكمه وتنظِّم أبعاده. ويكتفي الذهن الإنساني بالتقريب والحدس لحساب قيمة الاحتمالات في الحياة اليوميَّة العاديَّة، وفي الحالات التي تحتاج إلى الدقَّة حاول الذهن الإنساني تنظيم الاحتمالات على أسسٍ رياضيّة يتولىَّ أمرها ما يعرف بـ «حساب الاحتمال» في علم الرياضيَّات، كما اخترع هذا الذهن بعض القوانين الفلسفيَّة لدراسة الاحتمالات وتقييمها.

وعلى هذا الأساس، فإنَّ ما نقصده من الاحتمال والقانون صفر هو أنَّ كلّ قضيَّةٍ من القضايا المترتِّبة على العلم البشري والناتجة عنه تتمتَّع بحدِّ ذاتها بقيمةٍ احتماليَّةٍ هي: (صفر) لصدقها؛ أي إنَّها في حدِّ ذاتها لا تبلغ درجتها من الصدق أكثر من صفر.

إثبات القيمة صفر للاحتمالات الأوليَّة

كلُّ قضيَّةٍ من القضايا عندما ننسبها إلى الوجود الإنساني غير المعصوم والمعرَّض للخطأ والاشتباه، يتساوى فيها احتمال صدقها وكذبها في حدِّ نفسها. وهذا الاحتمال وإن كان بمعنى احتمال الصدق والكذب، إلا أنَّه في الوقت عينه ناتجٌ، أو هو أثرٌ من آثار الإمكان الذاتي. ومضمون هذا الإمكان هو أنَّ الموجود غير المعصوم وغير المصون من الخطأ لا يحمل في ذاته واقع القضايا، بل واقعُ هذه القضايا قائمٌ خارج ذاته وهو يحاول اكتشافها والاطلاع عليها وبالتالي لا مرجع أوّليًّا وضروريًّا لصحّة معرفته أو كذبها. ويمكن تقرير البرهان على هذه القاعدة على النحو الآتي:

على الرغم من أنَّ الإمكان لأيِّ شيءٍ هو إمكانٌ بالقياس إلى ماهيَّته، أي إنَّ نسبة هذه الماهيَّة إلى كلّ من الوجود والعدم متساويةٌ، بحيث لا يرجّح وجودها على عدمها ما لم يكن هناك علَّةٌ تُرجّح جانب الوجود. ولكنَّ هذا الإمكان بحسب نفس الأمر مساوٍ لعدم الشيء، ومن هنا فإنّ كلّ الممكنات في حدّ ذاتها معدومةٌ، وعدمها النفس أمري متقدِّمٌ على وجودها، وبالتالي هي مسبوقةٌ بالعدم. وبعبارةٍ أخرى: هي حادثةٌ بالحدوث النفس أمري وتتمتَّع بالوجود بعد إفاضة واجبُ الوجودِ الوجودَ عليها.

وعندما نطبّق هذا القانون الفلسفي على المعرفة، نرى أنَّ كلّ قضيَّةٍ علميَّةٍ يتساوى فيها احتمال

الخطأ والصواب، بل هي مسبوقةٌ بالعدم. نعم هذا العدم أو تساوي احتمال الخطأ والصواب هو مع غضِّ النظر عن العلل الموجدة للعلم بالقضيَّة. وهذا ما نقصده بمساواة احتمال القضيَّة لـ «صفر» وذلك أنَّ العلم بالقضيَّة حادثٌ مسبوقٌ بالعدم بالقياس إلى العالِم بالقضيَّة الذي هو في محلّ كلامنا موجودٌ يجوز عليه الخطأ، وهو فاقدٌ لأيِّ ضمان ذاتيٍّ لنيل الواقع كما هو في نفس الأمر. نعم ذلك كلّه في القضايا المكتسبة. هذا مع الالتفات إلى أنَّ القضايا المكتسبة عندما تُقطع صلتها بالعالِم تكون قيمةَ احتمال صدقها رياضياً 1/2 لا صفراً؛ لأنَّها تحتمل الصدق والكذب بشكلٍ متساوٍ.

ويترتَّب على ما تقدَّم كلِّه حاجة العلوم المكتسبة إلى التقوية والتمتين، وبالتالي هي مضطَّرةٌ لإفساح المجال لغيرها من القضايا الأكثر قوَّة. ولا يعني هذا القانون الأوَّلي الذي عبرَّنا عنه بالقانون صفر، أو القانون الأوَّلي ترجيح قضيَّةٍ على قضيَّةٍ أو احتمالٍ على احتمال. وما هو في الواقع إلا جرس إنذار، للعقل الإنساني يدعوه إلى ممارسة النقد الذاتي لكلِّ القضايا العلميَّة المكتسبة التي يؤمن بها. وربما يمكن التعبير عن هذا القانون ووصفه بأنَّه «**قانون إمكان المعرفة البشريَّة**»؛ وذلك لأنَّه يدعو الإنسان إلى تجنُّب الحكم بضرورة الصدق على القضايا التي يكتسبها، ويؤدِّي إلى وضعها في خانة إمكان الصدق.

ولمزيدٍ من التوضيح نضيف: إنَّ كلمة «الضرورة» عندما تُستعمل في سياق الحديث عن ضرورة صدق قضيَّةٍ، لا يتنافى مع إمكانها الذاتي، عندما تكون القضيَّةُ ممكنةً مادةً «وجهة». وكذلك كلمة الإمكان في هذا المبحث يُراد بها احتمال صدق القضيَّة. وأمَّا الإمكان المستعمل في كامل القضيَّة، فهو الإمكان بالمعنى الفلسفي (الميتافيزيقي) وهو الإمكان الذاتي الماهوي.

فضاء الضرورة في العلم

يتمتَّع العلم بفضاءين ضروريين:

فضاء المفاهيم والقضايا العامَّة التي لا تحتاج إلى استدلالٍ أو إثبات. ويتوقَّف وجود العلم واستمرار مسيرته على وجود هذه المجموعة من الضروريَّات حيث إنّ هي المنطلق لأيِّ قضيَّةٍ علميَّة، وهذه المفاهيم والقضايا لا تحتاج إلى إثباتٍ وإن كانت في مقام الشرح والتوضيح تُقرن أحياناً، بما يشبه الاستدلال ولكنَّه استدلالٌ ظاهريٌّ لرفع الشبهة وتوضيح البديهيَّات وشرحها. ومن أمثلة هذه الضروريَّات: الوجود، العدم، العلّة والمعلول، الشرط والمشروط، استحالة التناقض، استحالة الدور، واستحالة التسلسل.

إنّه فضاء العصمة من الخطأ في الواقع ونظام الإمكان الذي يمثِّل معياراً لبعض المعارف وللأخلاق. وقد فتح الله هذا الباب في وجوه البشر عن طريق المعصومين(عليهم السلام)؛ حيث أشرق العلم اللَّدُني على قلوب مجموعةٍ من الناس ليكونوا حجةً وضماناً لتوجيه الإنسان. وهكذا يتَّضح أنَّ الوصول إلى الدين وأصول معارفه كما إلى أصول القيم الأخلاقية، ميسَّرٌ من خلال طريقين: الأوَّل منهما هو العلم اللَّدُني المتوفِّر عند الأنبياء والأوصياء(ع). والثاني منهما هو المصدر المستقر في كافَّة العقول والأذهان. وهذا المصدر هو مجموع القضايا العامَّة المستقرة في العقل الإنساني: العملي منه والنظري، مثل: وجوب الصدق وامتناع اجتماع التناقض.

مفهوم الدين في هذه الدراسة

نستخدم كلمة «الدين» في هذه الدراسة في معنى قريبٍ في ماهيَّته من ماهيَّة العقل العام والأخلاق، بعيداً عن اختلاف وجهات النظر حول بعض التفاصيل. وقبل شرح هذا المعنى وتوضيحه، نرى ضرورة توضيح مفهوم «التديُّن» من جهةِ ما له من المعنى المتعارف عليه بين الأذهان، كما من جهة ما له من معنى يمكن أن يراد منه، أو ينقل من ذهنٍ إلى ذهنٍ عند استخدام هذه الكلمة.

تشير كلمة «التديُّن» إلى الإرادة العامَّة والمشتركة بين العقل والأخلاق على تبنِّي حقيقة، ترجُح كفَّتُها دون أيِّ شرطٍ أو حدٍّ على سائر الحقائق والخيارات. وعندما يتحقَّق هذا العزم وتلك الإرادة، ويتوصَّل الفرد إلى اختيار تلك الحقيقة، ويوجد فردٌ بالذات لها في النفس الإنسانيَّة، يتحقَّق الإيمان وبتبع ذلك يتحقَّق ما يُطلق عليه في الروايات الشرعيَّة «**روح الإيمان**».

وبتحقُّق التديُّن وما له من درجات متعددة، يتحقَّق ما يُلازم كلّ درجةٍ من هذه الدرجات من ترجيحات خاصَّة بتلك الدرجة من التديُّن. مثلاً: يميل الإنسان بالطبع إلى تحقيق منافعه ويفضِّلها على غيرها ولولا أنَّ العقل العملي يحول بينه وبين الإثرة والطمع لسعى في سبيل الحصول على مصالحه ومنافعه ولو على حساب مصالح الآخرين ومنافعهم ولكن عندما يتحقَّق في النفس الإنسانيَّة درجةٌ من درجات التديُّن نرى هذا الإنسان، وبما يتناسب مع هذه الدرجة يميل إلى الإيثار بدل الإثرة، فيميل إلى العمل بما يُملي عليه مبدأ الأخلاق والوجود ومصدرهما الأوَّل. وبالتدقيق في مصدر هذا الميل ومنشئه نجد أنَّ له مصدرين هما العقل والأخلاق من جهةٍ، وهما ينبعان من داخل النفس الإنسانيَّة بمقتضى فطرتها. والمصدر الآخر هو مصدرٌ منفصلٌ عن النفس الإنسانيَّة ويقع خارج حريمها وفضائها الخاصّ بها. وبين هذه الحقيقة وبين العقل والأخلاق وشائج قربى تدعو إلى الخضوع بين يديها دون أيِّ إحساسٍ بالتكلُّف والانفصال. وهذه الحقيقة هي الله وهي مصدر التديُّن ومنبعه الأصيل. وسوف

نشير لاحقاً إلى أنَّ الدين مرتبطٌ بحقيقةٍ هي الأصل للوجود والأخلاق في آنٍ معاً، بل لا معنى للأخلاق ولا ضمان لها من دون وجود هذه الحقيقة التي هي الله.

إذاً، الميل إلى الترجيح غير المشروط ولا المقيَّد بأيِّ قيد للإحسان معادلٌ ومساوٍ لترجيح الإحسان على الميول والرغبات والنوازع والحاجات، وبما أنَّ الأمر المطلق بالإحسان أمرٌ خالدٌ، فهو مستقلٌّ عن الإنسان وعن أيِّ موجودٍ ممكن، ومرتبطٌ ارتباطاً وثيقاً بمصدر الوجود والأخلاق.

وبعد ما تقدم، يبدو من المناسب الشروع في تعريف الدّين وتحديد ماهيَّته، بحسب خواصِّه وشروطه، كما بحسب مصدره ومنشئه وحقيقته المقوِّمة له. والمراد من ماهيَّة الدين، ماهيَّته في سياق تركيب «العلم والدين».

وبالنظر إلى ما تقدم من إشارةٍ إلى حقيقة التديُّن وأنَّه الميلُ الأخلاقيّ والعقليّ نحو التعلّق بحقيقة تستحق الشكر والتقدير بذاتها. بالنظر إلى ذلك يمكن البحث حول الدين من جهة ارتباط العقل الأخلاقي بالحقيقة الإلهيَّة بوصفها المتعلَّق الأوَّلي والذاتي للتديُّن. ويجدر بنا الإشارة إلى أنَّ تركيب «العقل الأخلاقي» مفهومٌ مختصرٌ يعبرِّ عن نظام الأخلاق والعقل، نشير به إلى الأبعاد المتعدِّدة للعقل النظري والعقل العملي في بعده الأخلاقي.

بناءً على ما قررناه في محلٍّ آخر في مقالة حول العقل العملي[1]، وكذلك بناءً على ما حقَّقناه في أبحاثنا النقديَّة حول العقل يمكننا القول هنا: إنَّ العقل الأخلاقي منقادٌ بالطبع للقوانين الأخلاقيَّة الأبديَّة، وهو يعطيها صدر مجلس وجدانه. ومن هنا، فإنَّ كلّ قضيَّة أخلاقيَّة لها وجودها بالحمل الشائع في منزلة العقل الأخلاقي. وهكذا يبدو أنّ العقل أخلاقيٌّ بالذات ولا يصل إلى الأخلاق بعد التأمل والبحث أو الاكتساب. وبالتالي فإنّ الإنسان أخلاقيٌّ بالطبع، يتلمَّس أثر قوانين الأخلاق في مرحلة الوجدان الأوَّلي الضروري وهذا يكشف عن عدم استناد هذه القوانين إلى مبدأ ممكن.

وهكذا يتضح أنَّه يتوفَّر للعقل ومن داخله مصباحٌ هادٍ له نحو الرقي والتطوُّر في نظامه الأخلاقي، ومثل هذا النظام الأخلاقي ليس من صنع المخلوق، فهو بالتالي مستندٌ إلى حقيقة هي مبدأ الوجود والأخلاق في آن، وتسمّى هذه الحقيقة التي هي الله تعالى بـ«الشارع» من حيث سنُّها مجموعةً من القوانين الناظمة للفعل الاختياري الصادر عن المخلوق القادر على الاختيار.

وعليه، فإنَّ ماهيَّة الدين تتحدَّد وفق مقتضيات العقل النظري والعقل الأخلاقي بأنَّها: نظام أصول الإيمان وقوانين العمل في حدود منطقة الاختيار. مع الالتفات إلى فكرة الأمر بين الأمرين التي

---

[1]- انظر: مجلة نقد ونظر، السنة الرابعة، العدد 1و2، شتاء ربيع 1376-1377، ص121.

تضبط حدود كلٍّ من الاختيار والجبر. وقد أبلغ الله هذه الأصول وأقرَّ تلك القوانين آخذاً بالاعتبار حدود قدرات الإنسان وحدود دائرة اختياره.

والدين بعد إبلاغه إلى الأنبياء، وعرضهم إياه على الإنسان يصبح في متناول قواهم المدرِكة من طريقين: الطريق العام البديهي المتاح لجميع الناس بالفطرة، وطريق الاكتساب والتعلّم المتوقِّف على الوعي والاختيار. ولهذا الدين في واقعه من حيث هو معيارٌ لتقويم المفاهيم والقضايا الدينيَّة مرحلتان طوليَّتان بينهما تطابقٌ تام. المرحلة الأولى: هي مرحلة نزول الدين واستيداعه. وتؤشِّر هذه المرحلة إلى الدين كما نزل على النبي محمد(ص) وأودع عند أوصيائه(ع)، وهي المرتبة الأولى لواقع الدين في عالم الإمكان. والأمر عينه يصدق بالنسبة إلى الأديان السابقة التي نزلت على الأنبياء السابقين على نبينا محمد (ص).

المرحلة الثانية: هي مرحلة صدور الدين وإبلاغه بواسطة النبي(ص) ومن بعده بواسطة أوصيائه(ع). وهذه المرحلة أو المرتبة للدين تقع في طول المرتبة السابقة وهي متأخرةٌ عنها رتبة، وأحياناً هي متأخرةٌ عنها زماناً أيضاً. وفي هذه المرحلة تنتقل القوانين والأحكام والأصول من عالم الجعل والتشريع النظري إلى عالم الفعليَّة، ويترتَّب على هذا الانتقال وجوب البحث عن التكليف.

بينما نلاحظ أنَّ المرحلة الأولى خاصّةٌ بممثلي الله ورسله، أو فلنقل أنّها خاصّةٌ بالوسطاء بين الله والعباد، ولا يترتَّب على هذه المرحلة أيَّ أثرٍ من آثار فعليَّة التكليف، ما لم يتم إبلاغ هذه الأحكام وتحوُّلها إلى عالم الفعليَّة. وهذه المرحلة ليست مجرّد طريق لتحقق المفاهيم والأحكام والماهيَّات التشريعيَّة، بل هي مرحلة ذات صفة موضوعيَّة؛ حيث إنَّها الطريق المضمون والنموذجي (استناندارد) لوصول الأحكام بواسطة النبي(ص) والأوصياء(ع).

والمقصود من موضوعيَّة هذا الطريق، هو أنَّه ليس طريقاً فحسب؛ بحيث يمكن استبداله بغيره من الطرق والوسائل، بل هو طريقٌ مؤثرٌ في مضمون الرسالة الإلهيَّة، ولولا هذا الطريق لانسدّ باب التواصل بين الله وعباده. ومن هنا، فإنَّ محاولات اكتشاف الأحكام الدينيَّة والمفاهيم التشريعية، هي محاولاتٌ بشريَّةٌ تُوصِل إلى الدّين في مرحلته الثانية لا في هذه المرحلة الخاصَّة بمن له صلة وحي، أو ارتباط مباشر بملقي الوحي.

ويشمل هذا الحكم المشار إليه أعلاه كلّ الأدلَّة الاجتهاديَّة والفقاهتيَّة التي يراد منها إثبات الحكم الشرعي أو اكتشاف الوظيفة العمليَّة، فهي جميعها ناظرةٌ إلى الدين في مرحلته الثانية؛ أي مرحلة الإبلاغ. وعلى هذا الأساس يكون طرفا الملازمة في قانون الملازمة بين حكم الله وحكم العقل، هما الدين والعقل في المرحلة الثانية أي مرحلة الإبلاغ. ولا ينفع قانون الملازمة لإثبات

التكاليف ما لم يكن مستنداً إلى مصدرٍ موثوقٍ هو ما أبلغه وسطاء الله وحملة رسالته إلى عباده. ولا طريق للعقل إلى المرحلة الأولى من مراحلٍ تحقُّق الدين؛ وذلك لأنه عقلٌ محدودٌ وغير معصومٍ من الخطأ، ولا يملك أيَّ ضمانةٍ تحميه من الوقوع فيه. وذلك على الرغم من دعوى بعضهم القدرة المتعالية (ترانسندنت) للعقل في مجال الميتافيزيقا.

ومن الآثار التي تترتَّب على دعوى قدرة العقول الخاصَّة على الوصول إلى التشريع والدين في مرحلته الأولى، هو أن نُقرَّ هذه العقول المحدودة وغير المعصومة من الخطأ، بحسب الفرض، على ما تدَّعيه وقد يكون في كثيرٍ من الأحوال متناقضاً، ونسمح لهذه العقول بنسبة ما تكتشفه إلى الله. ولا يخفى ما في ذلك من لوازمٍ لا يمكن القبول بها أو اعتقادها.

العلم والدين ككفتي ميزان

ما تقدَّم كلُّه هو حول كلٍّ من العلم والدين بحدِّ ذاتيهما، ومن هذه الجهة هما يتوفَّران على حقيقةٍ قائمةٍ بنفسها، بغضِّ النظر عن جهاز الإدراك البشري الذي يرتبط بمرحلة الكشف والاستنباط. وقد عُلِم مما تقدَّم أنَّ جهاز الإدراك الإنساني في مرحلة الضرورة والأحكام الضروريَّة (البديهية) يتلمَّس حقيقة الدين ومقتضياته الكليَّة، بل ويمكنه أن يأمر بالعمل بها إذا أراد، ولا يشعر بأيِّ غربةٍ بينه وبين هذه الاقتضاءات الكليّة.

وإذا كان العقل النظري يتمتَّع بهذه الصفة فإنَّ العقل العملي أيضاً هو «عقلٌ دينيٌّ»؛ وذلك لأنَّه بحسب طبعه الأوَّلي وحالته الأصيلة يميل إلى ترجيح القوانين الأخلاقيَّة على المصالح والحاجات، وقد تقدَّم أنَّ القوانين الأخلاقيَّة ترتبط بمبدأ الوجود والأخلاق.

وعلى ضوء النتائج التي انتهينا إليها حتى الآن، يمكننا القول أنَّ العلم والدين يسيران على خطٍّ واحد، وأنّ بينهما تلازماً وانسجاماً تاماًّ، وذلك بالنظر إلى اقتضاءات حقيقة الدين من جهةٍ واكتشاف العلم بحسب حقيقته الأوليَّة من جهةٍ أخرى. وبعبارةٍ أوضح: إنَّ العلم في مرحلة الضروري منه لا يُدرِك ولا يكشف إلا القوانين الصحيحة المطابقة للواقع، والدين كذلك في مرحلة استيداعه عند المعصوم (ع) وفي المرحلة اللاحقة له لا يقرُّ حقيقةً غير مطابقةٍ للواقع أو بعيدةٍ عن إلزامات القانون الأخلاقي، وعندما يكون الملاك والمعيار هو المطابقة للواقع، لا يبقى مجالٌ للتضارب أو التنافي والتضادّ بين مقتضيات كلٍّ من الطرفين. وما يستحق البحث هو مرحلة ما بعد العلم الضروري.

إشكاليَّة إصابة العلم البشري للواقع

إذا كان العلم في مرحلة الضرورة والبداهة، لا يعاني من أزمة إصابة الواقع والقبض عليه، فإنَّ الإشكاليَّة الأبرز تظهر عندما نتجاوز مرحلة الضرورة، إلى منطقة العلم المكتسب؛ وذلك لأنَّ العلم المكتسب الذي يحاول العثور على الحقيقة الدينيَّة والقبض عليها تابعٌ للجهاز الإدراكي من جهة، وتابعٌ للمناهج المعتمدة في مقام الاستنباط من المعطيات التي يوفِّرها الدين للعقل الإنساني من جهة أخرى. ومن هنا، تحوَّل البحث إلى سبل الوصول إلى الدين ومدى إصابة مفاهيمه وتشريعاته، طالما أنَّ هذا العلم الحاصل من الاشتغال البحثي علمٌ تدريجيٌّ وغير ضروريٍّ (ممكن الصدق)؟

والسؤال نفسه ينطبق على مدى إصابة علومنا المكتسبة للواقع ونفس الأمر: كيف يرتبط عقلنا - التدريجي غير المعصوم عن الخطأ - بالواقع ونفس الأمر وكيف يكتشفه، وتتَّسع دائرة السؤال لتضمَّ في محيطها العقل النظري والعقل العملي والعقل الأخلاقي؟ وتقع مسؤوليَّة الإجابة عن إشكاليَّة العقل والواقع على عاتق نقد المعرفة والعلم ونقد مصادرهما، فلا بدَّ من تقويم مصادر المعرفة وتحديد الصالح منها لإنتاج المعرفة وغير الصالح، وبعد هذه المرحلة من النقد لا بدَّ من النظر في شروط إنتاج هذه المصادر وإمكانيَّات تعميمها، كما ونقد النتائج التي تمَّ التوصُّل إليها. ليُعلم بعد ذلك مدى قدرة الجهاز المعرفي للإنسان العادي على إدراك الواقع، ولتُحدَّد دائرة الميادين والمجالات التي يمكن لهذا الجهاز الإدراكي أن يسرح فيها ويصول ويجول؟ ولتُعلَم أيضاً الحدود والسدود التي تحاصر العقل الإنساني تكويناً وتمنعه من التطاول على ما لا يُطال، وليَكفَّ عن السعي في تناول ما لا يُنال. وبالتالي لا بدَّ من الإجابة عن مجموعة من الأسئلة منها: هل للعقل حدودٌ تكوينيَّةٌ لا يستطيع تجاوزها؟ هل تمنع السدود الوجوديَّة والماهويَّة جهاز الإدراك البشري من الوصول إلى ميادينٍ أوسع مما يناله فعلاً؟ أم أنَّه لا حدَّ للعقل والإدراك ولا سدود تكوينيَّة تحول بينه وبين التوثُّب إلى ما يرغب في الوصول إليه ونيله؟

ولا يتَّسع المجال للإجابة عن هذه الأسئلة جميعاً، ولا لتحليل الإشكاليَّات كلِّها؛ ولذلك أحيل القارىء الكريم إلى بعض كتاباتي في موضوع تقويم المعرفة تحت عنوان: «**نقد العقل التركيبي**» و«**نقد تمامية العقل**»، ولكن لا بأس من الإشارة إلى أنَّنا في تلك الكتابات أشرنا إلى أنَّ العقل جهاز مركب وذو مراحل ومستويات. وكما أنَّ الإنسان بل كلّ موجودٍ مشابهٍ له يتمتَّع بالعقل النظري والعقل العملي، والعقل الأخلاقي، والعقل الشهودي، كذلك يتوفَّر على شبه العقل (العقل في مرحلة القوّة الواهمة والقوّة المتخيلة) والعقل الحسي والعقل الوجودي، وهذه

المراحل أو المفاهيم جميعاً تشكّل ما يعرف بالعقل دون إضافةٍ إلى شيءٍ آخر وتعطيه قوامه.

وعلى هذا الأساس، تنال الموجودات العاقلة عقلها الخاص. وفي هذه المرحلة أي مرحلة العقل الخاصّ تُتاح إمكانيَّة نقد العلم المكتسب والاستدلالي. فالعلوم البشريَّة بأسرها من العقل المحض إلى العقل الحسّي والتجريبي، إلى العلوم المتعلّقة بالقضايا والعلوم المفسِّرة، هذه كلّها من نتائج العقل الخاصّ وثماره. وما نقصده من مفهوم «العقل الخاص» هو العقل المنظِّر أو المبتكر للنظريَّات في القضايا العقليَّة والنظريَّة أو في الأمور الحسيَّة.

ولمّا كان هذا العقلُ محدوداً وغير مصونٍ من الخطأ وتدريجياً كذلك، فهو محتاجٌ إلى معاييرٍ مستقلَّة عنه. وهذه المعايير موجودةٌ في العقلٍ المشترك، في القضايا والمفاهيم العامَّة المستقلَّة عن النظريَّات. وأمَّا في العقل الذي يقع خارج الذّهن فتتجلَّى هذه المعايير في العلم اللَّدُني المعصوم من الخطأ الذي يحمل مؤشِّرات عصمته وحفظه من الخطأ. وهذا العلمُ اللَّدُني من خصائص وسائط الله ورسله إلى عالم الإمكان. ولدينا برهانان تامان يثبتان وجود هؤلاء الرسل في عالم الممكنات أحدهما برهانٌ لمّيٌّ والآخر إنيّ.

تقرير البرهان الإنّيّ

إنَّ المعاييرَ التي طرحوها واضحةٌ للعيان، وظاهرةٌ لكلِّ ذي عقلٍ بحيث لا يحتاج إدراكها وتوضيحها للعقول إلى أيِّ جهدٍ من العقل الخاصّ ونظريَّاته. ولمَّا كانت قوانينُ الأخلاق وأصولُ شريعة الدين، وهما متطابقان في جوهرهما، لمَّا كانت هذه الأمور قائمةً بذاتها ومستغنيةً عن النظريَّات، كان إبلاغ المبلغين عن الله وتعليمهم لشرائعه سبحانه مستغنياً أيضاً عن النظريَّات وأفكار العقل الخاص. وإلاّ لكان جهاز العقل البشري وأساسه وقوانين الأخلاق بحاجةٍ إلى هذه النظريَّات، ولتوقَّف الحكم بالصحّة وعدمها والحسن وعدمه على معونة هذه النظريَّات وغوثها.

ومن هنا، نعرف أنَّ أساس العقل البشري وحده يكفي لتثبيت القوانين الأخلاقيَّة، كما أنَّه يكفي لتثبيت مقتضيات العقل النظري ومفاهيمه. كذلك يكتفي العقل بنفسه ليقرِّر القانون القاضي: بـ«**عدم جواز تعميم حكم العقل المحدود الصادر من غير المعصوم من الخطأ على سائر الموجودات**». وهذا القانون هو أساس استقلال العقل المشترك، وهو الدافع للعقل الخاصّ نحو اللجوء إلى مصدرٍ معصومٍ من الخطأ مستقرٍّ في عالم الإمكان والممكنات، ولولا ذلك لما كان للعقل والعقلانيَّة معنى، ولا للقانون الأخلاقي قيمة، ولا للاستدلال والحجّة ركنٌ يمكن الاعتماد عليه.

ويترتَّب على ما تقدَّم من الحديث حول طبيعة العقل ومراحل تقييمه ونقده وحول الدين وماهيَّته ونسخه مجموعةٌ من النتائج نوردها في ما يأتي:

1 - العقل على نوعين لكلٍّ منهما خواصّه وأحكامه ومقتضياته التي لا تُتوقَّع من الآخر.

النوع الأول: العقل المشترك الذي يقرِّر أو يكتشف المفاهيم والقضايا والأوامر الضروريَّةِ الصدقِ التي لا تحتاج إلى نظرٍ واستدلال، وهي بالتالي خارج دائرة العقل الخاصّ.

النوع الثاني: العقل الخاصّ، وهو العقل المكتسب وهو أداةُ أو مجموعةُ المعارف التي يكتسبها. ويتّحد هذان النوعان في الإنسان المعصوم، وبسبب هذا الاتحاد هو منزَّهٌ عن الخطأ في الحكم وعن السهو.

2 - الاستدلال على أنواعه من متعلّقات العقل الخاصّ. ولأجل هذا الارتباط بالعقل الخاصّ، فإنَّ وجوهَ الاستدلال محاصرةٌ بالقانون الثلاثي، أو فلنقل تتميَّز بصفاته الثلاثة وهي: كونها محدودةً وتدريجيّةً ومحتملةَ الخطأ.

3 - وبناءً عليه، فإنَّ الأدلَّة وإن كانت تبرِّر نتائجها وتثْبتها، إلا أنَّ إثباتها مشروطٌ ومحدودٌ، ولا يُتوقَّع من الدليل المحدود الإثباتُ المطلقُ والمجرَّد من الحدود. ومن هنا يقسِّم الأصوليون الأدلَّة إلى ثلاثة أقسام:

الأول: الدليلُ «العام الشمول» وهو منحصرٌ بقول المعصوم وفعله وتقريره، وفي العقل الضروري مثل قانون عدم التناقض، وقانون حاجة الممكن إلى علَّة مرجِّحة، وبطلان الدور والتسلسل.

الثاني: الدليل «الشامل» وهو الدليل الحجَّة الذي يجوز الاعتماد عليه لمن لا ينال الدليل من النوع الأوَّل، وأهمّ سمات هذا الدليل تكمن في اشتراط الاعتماد عليه بخبرة، وفي أنَّه لا يحصِّل الواقع ولا يصيبه بالضرورة، بل يحدِّد الوظيفة العمليَّة لمن لا يعلم بالتكليف. بينما الدليل الأوَّل مثبتٌ للتكليف ومصيبٌ للواقع.

الثالث: الدليل «اللازم» وهو الدليل الخاصّ بصاحبه، ومثل هذا الدليل ينجِّز الواقع على صاحبه ولا يُلزِم غيره. ومثاله القطع الشخصي غير المستند إلى الدليل الأوَّل. فمثل هذا الدليل إذا تجاوزنا الخلاف بين الأصوليين في جواز الاعتماد عليه، هو على أيِّ حالٍ ليس حجةً على غير القاطع.

ويولد من رحم اعتبار الاستدلال من صنف الدليل «اللازم»، تساؤلٌ حول موقع الاجتهاد واستنباط المجتهد للأحكام الشرعيَّة؟

ونجد أنفسنا مضطَّرين إلى التوقُّف عند هذا التساؤل، ولو مع مراعاة الاختصار قدر ما يتاح لنا ذلك:

إنَّ الاستدلالَ الاستنباطيّ الذي يُسمّى الاجتهاد، هو عملٌ يستند إلى الخبرة كغيره من الأعمال المشابهة التي تعتمد على الخبرة، مع فارق بينه وبينها في كونه محدّداً ومقيّداً بخبرةٍ خاصّة يُشترط فيها الاستناد إلى نوعٍ معينٍ من الأدلَّة هي المصادر التي اعتمدتها الشريعة وأقرّتها وساطة بين الإنسان وبين تكليفه الشرعي، بينما غير الاجتهاد من الأعمال الخبروية لا تُقيَّد بهذا القيد. فالطبيب مثلاً يرجع إليه كلّ من يثق بخبرته كائناً ما كان منشأ هذه الخبرة. وأمَّا المجتهد، فلا يجوز الرجوع إليه والعمل بفتواه، إلا إذا كانت مستندةً إلى نمط خاصٍ من الأدلّة، وأمّا الفتاوى والاستنباطات التي تعتمد على غير الأدلَّة الشرعيَّة، فهي حتّى لو أفادت اليقين وولّدت القطع، إلا أنّها لا تكون حجَّة إلا على صاحبها. وبالتالي فهي دليلٌ «لازم».

هذا، وبين الأصوليين والإخباريين خلافٌ في حجيَّة الدليل اللازم حتى على صاحب الدليل والقاطع به. والرأي المشهور بين الأصوليين أنَّ القطع مهما كان مصدره ومنشأه حجّةً على القاطع يُنجِّز ويُعذِّر. وأمَّا الإخباريون فهم يرون انحصار الحجّة بالدليل غير العقلي.

4 - إنَّ جوهر الدين وروحه هو حقيقةٌ قائمةٌ بذاتها وهي عامَّة تستحقّ الاحترام والتقدير بل والتضحية، في كلّ زمانٍ ومكان. ولما كان عالمَ الإمكان في بعديه العملي والنظري يخلو من كلّ فكرةٍ تستحقّ التضحية بهذا الشكل، فإنَّ الله وحده وما يصدر عنه من أحكام، هو الذي تنطبق عليه هذه الصفة. وبالتالي فإنَّ في الدين ما يدعو العقل إلى الطاعة والانقياد.

وعليه، فإنَّ مفهوم الدين وحقيقته أمرٌ مستقرٌّ في عمق العقل الإنساني، وهذه الحقيقة مستقلَّةٌ عن أيِّ أمرٍ سببيٍّ أو مسببي. ومعنى ذلك أنَّ:

تصوُّر الدين والتصديق به من التصوّرات والتصديقات الأوّليّة والشاملة المستقرّة في العقل. ومن هنا، فإنَّ نظام الدين وما يتولَّد عنه بالذات مساوٍ ومطابقٌ لنظام العقل وما يترتَّب عليه بالذات. وهذه المساواة هي مكمن الملازمة بين حكم العقلِ وحكم الشرع. وأؤكِّد أنَّ العقل عند الحديث عن الملازمة هو العقل المشترك الضروري لا العقل الخاصّ المحدود، وذلك لعدم إمكان الحكم بالتلازم بين الدين المعصوم بالذات وبين العقل غير المصون من الخطأ.

5 - بناءً عليه، لا ملازمة بين ما يصدر عن العقل وبين الشرع، إلا في ظروفٍ خاصَّةٍ وضمن شروطٍ محدَّدة.

العلاقة المحدودة بين العقل الخاصّ والشرع

ينحصر التلازم بين العقل الخاصّ والشرع بحالة مطابقة ما ينتج عنه الواقع، ولمقتضيات العقل المشترك. وأمَّا في غير تلك الحالة، فلا ملازمة بينهما. ولكنَّ مشكلة هذه القضيَّة الشرطيَّة هي في فقدان العقل الخاصّ لمعيارٍ يُثبت توفُّر الشرط وهو مطابقة الواقع؛ ولذلك نحتاج إلى العقل الضروري المشترك للعودة إليه بوصفه مالكاً للمعايير التي تقطع التسلسل وتبعدنا عن الدور. وذلك بالرجوع إلى ما عند العقل المشترك من قضايا ضروريَّة لا تتوقَّف على الإثبات والاستدلال.

إذاً، يتوقَّف الحكم بالملازمة بين العقل الخاصّ والشرع على ضمانات يقدِّمها العقل المشترك. وأمَّا إذا بقينا في إطار العقل الخاصّ، فلا تتوفَّر بين أيدينا أيّ ضمانةٍ للحكم بتحقق شرط الملازمة وهو مطابقة الواقع. ولا بدَّ من الإشارة إلى أنَّه عندما تتوفَّر ضماناتٌ العقل المشترك، لا نبقى مع العقل الخاصّ المكتسب. وعليه، فإنَّ العقل الخاصّ بما هو عقلٌ خاصّ، سمته الأساس وخصوصيَّته الأبرز هي المحدوديّة وعدم العصمة من الخطأ. ولا يعني ذلك أبداً التشكيك في نتائج هذا العقل وما يصدر عنه. فإنَّ بين الاستدلال والاكتشاف، وبين الاستنباط من هذا الاكتشاف، والحكم بملازمة النتيجة للشرع فرقاً شاسعاً. فالدليل الصالح لاستنباط الحكم الشرعي هو الكتاب والسنة، وعندما يُضَمُّ إليهما الإجماع والعقل، يلتئم شمل الأدلَّة الأربعة التي يتحدث عنها الفقهاء والأصوليين في كتبهم وأبحاثهم الأصوليَّة والفقهيَّة.

وفي هذا السياق توجد أسئلةٌ عدَّة تدور حول الإجماع والعقل من قبيل: ما المراد منهما عندما يقرنان بالكتاب والسنة في مجموعة الأدلَّة الأربعة؟ وما هو مبرّر حجيّتهما ومدى هذه الحجيَّة، مع عدم كونهما من المصادر الشرعيَّة المباشرة؟ هذه الأسئلة وغيرها من أهم أبحاث علم الأصول وأكثرها حيويَّة له. وقد أعمل علماء الأصول عقولهم في هذه المسائل وفكّكوا كثيراً من عقدها. ولكنَّه العلم الذي لا غاية لأمده ولا منتهى لطريقه يظل يسعى في طرح الأجوبة واختبارها، وإخضاعها لمحكّ التقويم. وهذا ما فعله علماء المسلمين منذ صدر الإسلام وحتَّى يومنا هذا. ولكن قيمة ذلك الجهد لا تتجوهر وتزداد تألّقاً وبريقاً، إلّا بالاستعداد الدائم للنقد ونقد النقد. ولسنا الآن بصدد معاودة التعرُّف على أسس تلك النقود، وإنَّما نحن بصدد بيان أهميَّة البحث حول دليليَّة العقل والإجماع في التراث الإسلامي. ولذلك لا نجد بُدًّا من الخوض في ما خيض فيه من قبل علّنا نعثر على جديد.

الإشارة إلى دليليَّة العقل والإجماع

الإجماع بوصفه دليلاً

من الواضح أنَّ اجتماع عددٍ من الأشخاص غير المعصومين على رأيٍ من الآراء لا يُعدُّ بحدّ ذاته، مصدراً شرعيّاً أو أساساً لثبوت الحكم الشرعي؛ لأنَّ الحكم الشرعيّ يستند في الواقع ونفس الأمر إلى إرادة الشارع وأمره أو نهيه، بواسطة النبي (ص) وأوصيائه المعصومين (ع)، الذين جعلهم الله واسطةً في ثبوت الحكم الشرعي ونقلةً لإرادته، مع فارقٍ بينهم هو أن النبي (ص) سببٌ مباشرٌ لوصول الشريعة إلى مرحلة الفعلية، والوصي (ع) سببٌ لبقاء هذه الفعليّة واستمرار الشريعة على مستوى البلاغ والوصول. وقد تقدَّمت الإشارة إلى انحصار الوساطة في الإبلاغ برسلٍ يختارهم الله ويحصر هذه المهمّة فيهم. وأشرنا أيضاً إلى أنَّ إرادة الله وحده وجوهر الدين هو الذي يستحق الخضوع المطلق والكامل. ومن هنا، فإنَّ محلّ بحثنا ليس في الإجماع ووجوب الخضوع له بالذات، وإنَّما البحث في مدى قدرة الإجماع على الكشف عن إرادة الله؟ وبعبارةٍ أخرى: البحث حول الإجماع يشبه البحث عن الأمارات وإمكان الاعتماد عليها لاكتشاف إرادة الله وأحكام شريعته.

وباختصارٍ يجيب الفقه الإمامي: إنَّ الإجماع ليس حجَّةً بذاته وحجيَّته تُستمدّ من كشفه عن موقف المعصوم بأيِّ طريقةٍ كان هذا الكشف سواءً أكان من باب الملازمة أم التضمّن. ويقيِّد فقهاء الإمامية حجيَّة الإجماع في دائرة الأحكام والشريعة ولا يوسعون دائرته إلى أصول الدين والعقائد، لأنَّ هذه الأخيرة لا تثبت إلا بإرجاعها إلى العقل المشترك أو إلى حجّة الله على عالَم الإمكان.

العقل بوصفه دليلاً

لا يتعدَّد العقل ولا يختلف من فردٍ إلى آخر، وما يتعدَّد هو مراتبه. فالمرتبة الأولى منه هي مرتبة العقل المشترك الذي يُسمَّى بالعقل الضروري. وتوصف هذه المرتبة من العقل بـ«المشترك» بالنظر إلى عدم الاختلاف فيها بين شخصٍ وآخر، وبين ظرفٍ وظرف. وتتجلَّى هذه المرتبة في مجموعةٍ من القضايا البديهية مثل: «استحالة التناقض»، «استحالة التسلسل والدور»، «حاجة الممكن إلى علة». وكذلك في القضايا التي تحمل قياساتها معها. ومن أبرز سمات هذا العقل أو هذه المرتبة من العقل، عمومها، وحجيّتها، وملازمتها لأحكام الشرع.

والمرتبة الثانية من العقل هي مرتبةُ العقل الخاصّ المحدود بالزمان والمكان وبالشخص العاقل، وهذه المرتبة من امتيازات الإنسان وخصائصه التي تميِّزه عن سائر المخلوقات. وهذا

العقل وإن كان حجَّةً على صاحبه إلا أنَّه لا يمكن تعميمه بحدِّ ذاته وإلزام الآخرين به ما لم ينته إلى مصدر مشترك هو العقل الضروري أو الشرع. ولذلك لا يمكن الحكم بالملازمة بينه وبين الشرع، أو بكونه دليلاً مستقلاًّ عن الشرع وأحكامه. وهنا مكمن البحث وهو هل من طريق لضمان مطابقة مدركات هذا العقل لأحكام الشرع؟ وهي مسألةٌ على درجة عالية من الحساسيّة والخطورة ولكنَّها تقع خارج إطار بحثنا في هذه المقالة. ولكن لا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ هذه الإشكاليَّة تختصُّ بحالة الاستدلال العقلي المعتمد على العقل الخاصّ وحده دون أن يستند إلى أمر من خارجه. وأمَّا إذا مدّ يد الاستعانة إلى المصادر الدينيَّة فإنّه لا يعود استدلالاً عقليّاً، بل يتحوَّل إلى اجتهاد ملزَم بمراعاة حدود الفتوى وشروطها. وفي مثل هذه الحالة، يتحوَّل العقل إلى وسيلة من وسائل الاستنباط. وعندما يقرِّر الفقهاء حجيَّة العقل يقررونها في حدود هذه الدائرة، ولا يوسّعون دائرة عمل العقل إلى غير الكشف والاستنباط.

العبور من مفهومي العلم والدّين إلى العلم الديني

المقصود من مفهوم الدّين أو جوهره بحسب ما تقدَّم في عباراتٍ سابقة، الدّين المحض كما هو في واقعه بحسب ما نزل على النبي (ص) في مرحلة التأسيس وبحسب ما أودعه النبي (ص) عند أوصيائه في مرحلة الحفظ والاستمرار. ووعاء هذا الدين ومستودعه هو كتابُ الله وقولُ المعصوم وفعله وتقريره وبهذا المعنى للدين تُقاس سائر المواقف والأفكار ليُحكم لها أو عليها.

وأمَّا الدين بحسب العقل المشترك، فقد تقدَّم توضيحه. ونعيد تحصيلاً للفائدة فنقول: إنَّ الدين بحسب العقل المشترك هو ما يراه العقل ضرورياً، ويؤمن به بالضرورة، ويرى وجوب طاعته والخضوع له، ولمَّا كانت مثل هذه الفكرة الدينيَّة غير موجودة في العقل بحدِّ ذاته كان الله تعالى هو المنشئ لها والمقرّر لحقيقتها. وبعد هذا التوضيح يمكننا العبور إلى مركَّب «العلم الديني»، أو بعبارةٍ أخرى إلى معرفتنا بالعلم وبالدين ومستوى هذه المعرفة وكيفيَّتها. ولسنا نقصد بهذه المعرفة معرفتنا للعلم أو الدين، الأمر الذي تقدّم شرحه وتوضيحه. بل المقصود هو المعرفة الاجتهاديَّة التي هي العنصر المقوِّم لمفهوم «العلم الديني».

الاجتهاد بوصفه مقوّماً للعلم الديني

رغم الخوف من الإطالة إلا أنَّنا لا نجد مفرّاً من بيان معنى طرفي العنوان المذكور أعلاه:

الاجتهاد: لقد قدَّم الفقهاء والأصوليون تعريفاتٌ عدّةٌ للاجتهاد وناقشوا وأكثروا النقاش في

الطرد والعكس والجامعيّة والمانعيّة. ولكنّنا نرى ضرورة تعريف الاجتهاد بما يشمل الاجتهاد في الفقه وغيره من العلوم؛ ولذلك يبدو أنَّ التعريف المناسب هو: «**الاجتهاد هو استخراج المفاهيم والقضايا والمعارف والأحكام من النصوص الدينيّة وفق قواعد وضوابط محدّدة تقرّها الشريعة وترضى بها منهجاً ووسيلةً للاستنباط، سواءً استندت هذه الضوابط إلى العقل المشترك، أو إلى غيره مما ثبت جواز الاعتماد عليه. مع الالتفات إلى أنَّ نتيجة الاجتهاد، وإن كانت حجَّةً ويجوز بل يجب الخضوع لها وامتثال مقتضاها، إلا أنّها ليست ضروريَّةَ الصّدق، وإلا لو كانت ضروريَّة الصدق لما كانت اجتهاداً**».

هذا هو التعريف الذي نتبنّاه للاجتهاد، ونرى أنّه تعريفٌ جامعٌ شامل، ويبدو في هذا التعريف التفاته إلى أنَّ الاجتهاد هو وسيلةٌ وطريقٌ إلى اكتشاف الأمور الشرعيَّة. وينطبق هذا التعريف على الاجتهاد في الفقه والاجتهاد في غيره من العلوم الدينيَّة. ويشمل كذلك مسلك كلٍّ من الأصوليين والأخباريين؛ حيث إنَّ كلاًّ منهما يهدف إلى الغاية نفسها والفرق ليس إلاّ في شروط سلوك الطريق نحو الغاية وحدودها. وأهمّ وجوه الاختلاف بين المسلكين تكمن في الموقف من العقل وأمَّا في غير العقل فالاختلاف أقلّ حدّة.

مفهوم العلم الديني

ربمّا يكون ما تقدَّم حول العقل والدين في مقام شرح مفهوميهما وبين حدودهما وماهيّة كلٍّ منهما، مقدمةٌ تسمح لنا بالبحث حول مفهوم «العلم الديني» وبيان موقعه. وعلى ضوء ذلك نرى أنَّ العلم الديني له شكلان أو هو ينقسم إلى نوعين:

الأول: العلم الذي يسعى إلى دراسة الدين بما هو دين، بهدف شرحه وتعليمه وترويجه من ثم تطبيقه.

الثاني: العلم الذي يمكن استخراجه من النصوص الدينيَّة، على الرغم من عدم كون الدين بما هو دين، ضامناً له وملتزماً ببيانه بالضرورة. ولكن مع ذلك وبالنظر إلى شمول الدين واستيعابه لعالم الإمكان، فإنَّه يتولىَّ وبغرض تحقيق الانسجام في هذا العالم، تقديمُ بعض المعارف وتعليمها ولو على نحو عام وإجمالي. وعليه فإنَّ المعارف التي يتولىَّ الدّين تقديمها بشكلٍ خاص وتفصيليٍّ هي علمٌ دينيٌّ خاصٍ، وأمَّا العلوم والمعارف التي يقدِّمها الدين على نحوٍ كليٍّ وعام فهي علمٌ دينيٌّ عام. وربما يحتاج وضوح المطلب لمزيد بيان.

تعريف العلم الديني الخاص

هذا القسم من العلم الذي يلتزم الدين والنصوص الدينيَّة ببيانه، ربمّا يمكن الإشارة إلى مرتبتين له، هما:

المرتبة الأولى: وهي العلم الديني المشترك والعام، وهذه المرتبة تشتمل على ماهيَّة الدين بوجه عام كما ماهيَّة العقل الكلّي وتوضِّحها وتبيّن حدودها. ومن هنا فإنَّ الأصول والقوانين المشتركة بين جميع الكائنات العاقلة والتي هي ضروريَّةٌ وبديهيَّةٌ هي من العلم الديني في هذه المرتبة من مراتبه. وأمثلة هذه الأصول كثيرةٌ منها: أصول معرفة الربوبيّة، والأصول الملازمة لها كالنبوّة والوصاية وما شابهها من القوانين البديهيَّة لكلِّ العقول. وميزة هذه الأصول في كليَّاتها العامَّة عدم إمكان الاجتهاد فيها، بالنظر إلى وضوحها وبداهتها كما بالنظر إلى عمومها وعدم الاختلاف فيها.

المرتبة الثانية: العلم الاجتهادي، وهذه المرتبة من العلم متوقِّفةٌ على إعمال أدوات الاجتهاد المقرَّرة ووسائله ومصادره التي أمضتها الشريعة، وهي الكتاب والسنة كما عُرِّفت في الفقه الإمامي؛ أي قول المعصوم وفعله وتقريره. وأمَّا الإجماع والعقل فهما وإن كانا من الأدلَّة، إلا أنَّهما ليسا من المصادر، بل هما دليلان يقعان في طول المصادر الأصليَّة لا في عرضها. وقد بيَّنا ذلك في محلٍّ سابق.

وهكذا يتَّضح أنَّ العلم الديني الاجتهادي هو مرتبةٌ من العلم ومحاولةٌ لاكتشاف الدين أو موقفه من القضايا التي يُتوقَّع أن يكون له موقفٌ منها على ضوء الأدلَّة الأربعة المقرّرة في المنهج الاجتهادي. ولكن لا ينبغي أن يغيب عن الذهن أنَّ العلم الاجتهادي محاصرٌ بحدود إمكانيَّات استفادتنا من الأدلَّة وقدرتنا على توظيفها، كما هو محاصرٌ بقانون احتمال الخطأ، ومحاصرٌ أيضاً من جهةٍ ثالثة بحدود قدراتنا الإدراكيّة التي وإن كانت موصولةً بالعقل المشترك ومعتمدةً عليه، إلا أنَّها موصولةٌ به ضمن نطاق قوانا الإدراكيّة وقدراتها. وعليه فإنَّ علمنا الديني هذا علمٌ اكتشافيٌّ قد يخطىء وقد يصيب وهو حجَّة، إلا أنَّ حجيَّته لا تؤهِّله لتعميم نتائجه لتكون بمثابة العلم الديني من المرتبة الأولى. وهو محاولةٌ قد تنسخها محاولةٌ جديدةٌ أو تجعلها أكثر غوصاً في الأعماق وأشدّ وضوحاً أو خفاء. ولذلك كلِّه فإنَّ العلم الديني ممكن، ولكنَّه تدريجيٌّ وممكنُ الخطأ، وبالتالي لا يَسدُّ الباب أمام الاجتهادات اللاحقة ولا يسحب منها مشروعيَّة التعبير عن ذاتها. ويبدو لي أنَّ هذا المعنى هو المراد من شعار فتح باب الاجتهاد في غياب المعصوم، الأمر الذي أرسى أركانه النبي (ص) ومَنْ بعده من أوصيائه ليتاح للأجيال تحديد موقف الشريعة من الوقائع التي تحبل بها الأيام والليالي، وفق أصولٍ وقواعدٍ منظمةٍ في منهجٍ اجتهاديٍّ واضح المعالم.

سمات العلم الاجتهادي الخاص

ربما يمكننا حصر أهمّ سمات العلم الاجتهادي في ما يأتي:

1 - يعتمد العلم الاجتهادي الخاصّ على الكتاب والسنة، بوصفهما معيارين أساسين ونهائيين لكلّ المواقف الاجتهاديّة. والعقل والإجماع لهما دورهما الذي يؤديّانه وفق الأسس التي تحدَّثنا عنها في ما تقدَّم.

2 - الأصول والقوانين العامَّة التي تسمح أو تُنظِّم عمليّة الاجتهاد بمعناها العام تُعدّ قوانيناً للاجتهاد بمعناه الخاص، ولكن يبقى لكلِّ عمليةِ اجتهادٍ منطقها الخاصّ الذي يدير وينظّم حركتها. فعلم الأصول وما يشتمل عليه من قواعد وقوانين يمثّل منطقاً خاصاً للفقه، ويلعب دور المنطق الذي هو قوانينٌ لتنظيم عمليّة التفكير في الميدان الأرحب. وكما نحن بحاجة إلى منطق خاص ينظم الاجتهاد في الفقه، كذلك نحن بحاجة إلى منطقٍ ينظم الاشتغال الاجتهادي على الدِّين في مجالاته الأخرى التي لا تستغني عن ضوابطٍ خاصَّة بها، ولا يمكنها أن تكتفي بالمنطق بما هو مجموعةٌ من المعايير الناظمة للفكر بشكلٍ عام.

العلوم الاجتهادية الخاصة

ينطبق التعريف الذي ذكرناه للاجتهاد الخاصّ (الفقه) على سائر العلوم الاجتهادية التي تعمل في إطار الدين وتجعله محوراً لاهتمامها، وهي كما قلنا تحتاج إلى منطقٍ خاص بها قد يختلف من علمٍ إلى آخر. ولسنا فعلاً بصدد بيان كلٍّ منهما على حدة وشرح حدوده، وإنما نكتفي بالإشارة إلى هذه العلوم الاجتهادية بما هي مجالاتٌ يجمعها عنوانٌ مشتركٌ سواءً أكان الموضوع أم الهدف أم المنهج.

1 - العلم الإلهي بالمعنى الأخص، وهو العلم بالله بواسطة الأدلَّة الأربعة المشار إليها وهي الكتاب والسنّة والعقل والإجماع. ومن متفرِّعات هذا العلم ما يتعلّق بأصول النبوّة والإمامة والمعاد، وأمَّا العدل فهو من العلم الإلهي بالنظر إلى كونه صفةً من صفاته تعالى.

2 - الكلام الإسلامي بمعناه الخاصّ وهو المستنبط من الأدلَّة الأربعة بطريقةٍ اجتهاديّة.

3 - الفلسفة الإسلامية بمعناها الخاص، وهي العلم المستنبط من الميتافيزيقا بالطريقة المعروفة للاستنباط.

4 - علم التفسير وهو محاولة اكتشاف مراد الله تعالى من كلامه، وكذلك يشمل محاولة فهم

مراد المعصومين في ما روي عنهم من أقوال. وتتسع دائرة هذا العلم لتضم إلى حدودها المعاني المحتملة من هذه النصوص.

5 - علم الفقه وقد تقدّم الكلام عنه وأوضحنا حدوده من خلال الحديث عن بعض ما يحيط به.

6 - علم أصول الفقه وهو العلم الآلي الذي ينظّم عملية الاجتهاد في الفقه وفي غيره أحياناً من خلال الاستناد إلى الأدلَّة الأربعة. وهو في أهم أبعاده يتولىَّ بيان ما يصحّ الاستدلال به وما لا يصح.

العلم الديني بالمعنى الأعم

ونطلق على هذا العلم الديني وصف الأعم بالنظر إلى أنَّ الدين بما هو دينٌ لا يلتزم بشكلٍ أوّلي أمر هذه المعارف ولا يتولىَّ تعليمها ولا ترويجها. ولكنه يتصدَّى لهذا الأمر بالعرض، ومن حيث إنَّه مظهرٌ من مظاهر كمال الله وتماميَّته، ومن هنا، يتصدَّى الدين لتوضيح بعض الأمور التي تكشف وجوه النظام في عالَم الإمكان أو تساعد على تحقيق الانسجام بين أجزائه.

وبعبارةٍ أوضح: دور الدين من حيث هو دينٌ لا يؤدَّى، إلاّ إذا تصدّى الدين لمهمة توضيح بعض الأمور التي تدخل في دائرة اختصاصه وتحقّق أهدافه وغاياته. وأمَّا في الدائرة الثانية وهي دائرة العلم الديني بمعناه الأعم، فالهدف هو تقريب الكائنات العاقلة من ساحة العناية الإلهية، وتحقيق الانسجام بين النظام الفردي للكائنات وبين النظام الأحسن القائم في كيان العالم بأسره.

بيان إمكان العلم الديني العام

العلم من حيث هو علمٌ كائناً ما كان، يتوفَّر على بنيةٍ من الأنظمة، والعلاقات، والقواعد، والفرضيَّات، والاستدلالات، والمسائل، والحلول والاكتشافات والاستنباطات. والكائنات العاقلة المكتشِفة والحاملة للعلم والمعرفة، لا تتمتَّع بالعلم ولا تناله في مرتبة ذاته؛ أي ليس هو ذاتيٌّ من ذاتيَّاتها. وتدرك هذه الموجودات العاقلة عدم كون العلم ذاتياً لها وتؤيد التجربة والبرهان ذلك أيضاً.

وفي نظام الممكنات لا يتمتّع سوى المعصوم الذي جعله الله واسطةً في هداية المخلوقات، بالعلم اللَّدُني المكتسب بالفيض دون حاجةٍ إلى توسيط النظر والفكر.

وعليه يمكن القول أنَّ الكائنات العاقلة العادية تنال العلم وتحصل عليه من طريقين:

أحدهما: داخليٌّ يوصل هذه الكائنات إلى العلوم والمعارف من خلال الفطرة والاستدلال معاً، أو من خلال أحدهما.

ثانيهما: الطريق الذي فتحه الله في وجه الممكنات، وهو طريق من اختارهم الله واسطةً بينه وبين المخلوقات. ويُسمِّي الفلاسفة هؤلاء الوسائط بالعقول، وفي الدين والنصوص الدينيَّة يسمى هؤلاء بالمعصومين وهم: الأنبياء وأوصياء الأنبياء (ع). وعلى رأسهم نبينا خاتم الأنبياء (ص) ويليه في الفضل المعصومون الأربعة عشر (ع) كما يعتقد الإماميَّة. ويتمتَّع هؤلاء مضافاً إلى علمهم بالكتاب بالعلم اللَّدُني وغيره من الكمالات التي تجعلهم في صدر عالم الممكنات وفي أعلى قبّته.

وعلى ضوء ما تقدّم، يتّضح البرهان المثبت لإمكان العلم الديني بالمعنى العام. وهو العلم الذي لا يهدف منه إلى بيان ماهيَّة الدين وحقيقته، ولم يخصص ذلك أيضاً. ولكن هذا العلم من اللوازم التكوينيَّة التي تحف بالأغراض التشريعيَّة وتساعد على تحقيقها.

تقرير البرهان على إمكان العلم الديني العام

يمكن تنظيم البرهان المشار إليه آنفاً على النحو الآتي:

إنَّ الدين يهدف إلى سَوْق البشر والأخذ بأيديهم نحو الله [سواءً أكان هذا الأخذ بمعنى الهداية أم كان بمعنى السَّوْق والقيادة.] وهذا الأخذ بالأيدي نحو الله مساوٍ ومتوازٍ مع التطوّر المعرفي في نظام الكائنات.

وعليه يجب أن يتوفر في الهداة المعصومين كمالاتٌ تتناسب مع كمالات نظام عالَم الإمكان. بل يجب أن يكون ما يتوفَّر لهذه الموجودات من كمالات أرقى مما في غيرهم من موجودات عالم الإمكان. والأمر عينه يصدق في حقّ كتاب الله الذي يجب أن يكون جامعاً لمراتب العلم والهداية. ويجب أن تظل هذه الهدايات وهذه الكمالات متوفِّرة ومتاحة ما لم تمنع من توفرها الموانع وتحجبها الحواجب، وهذه الهدايات مستودعة على نحو الإجمال في النصوص ولا بدَّ من أن تبقى ما بقي الإنسان محتاجاً إلى الهداية، وعلى نحو التفصيل عند المعصوم الذي إمَّا أن يكون حاضراً بين الناس، وإمَّا أن يغيب لأسبابٍ تدعو إلى غيابه مع تعلُّق الآمال بعودته وظهوره من جديد.

أسلوب استخراج العلم الديني العام من الدين

لم يكن الفقهاء في محاولتهم تنظيم قواعد العمل الاجتهادي بدعاً بين العلماء، ولا فنُّهم بدعاً بين العلوم والفنون. بل إنَّ كلّ العلوم تحتاج إلى منهجٍ ينظّم عمل الباحثين فيها ووجوه اشتراك العلوم في المنهج كثيرةٌ على الرغم من الاختلاف في بعض التفاصيل والخصوصيَّات. وقد بيَّنّا في محلّ آخر ما يصلح ليكون منهجاً عاماً للاجتهاد. ربما يكون بعض ما ذكرنا في ذلك المحل صالحاً

بوصفه منهجاً لاستخراج العلم الديني العام أيضاً. ويمكن تلخيص أهم ما أسسناه في ذلك المحل في النقاط الآتية بوصفها مراحل لا بدَّ من طيّها لاستخراج العلم الديني العام من الدين:

1- تحديد مسائل العلم المستهدف وتحديد مفهومٍ جامعٍ بين هذه المسائل للبحث حوله.

2- الرجوع إلى النصوص الدينيَّة للنظر فيها واكتشاف ما يمكن أن تقدِّمه حول هذا العنوان الجامع.

3- التحقيق في الكتب والأسانيد على المباني المتاحة كافَّة كي لا نطرح ما يمكن أن يكون من الدين وفيه ما ينفع لهذا المفهوم الجامع.

4- البحث في أنواع الاكتشافات الممكنة من النصوص الدينيَّة. وتشمل هذه المرحلة ما تقدَّم من المراحل السابقة وتستوعبها.

5و6- وضع النتائج المكتشفة من مجموعةٍ من النصوص وضمّها إلى بعضها، ومقارنتها بما يكشف أو يمكن اكتشافه من مجموعةٍ أخرى من النصوص.

7- عرض النتائج التي تمَّ اكتشافها من النصوص جميعاً على كتاب الله وعلى السنة القطعية الصدور. كما يحصل في الفقه حيث تعرض النتائج التي يتوصل إليها الفقيه على كتاب الله ليقبل منها ما يوافقه ويُردُّ ما يخالفه. وتجدر الإشارة إلى أنَّ هذا العرض يتم على صعيدين وفي حالتين هما: حالة التعارض بين النصوص المستفاد منها، وحالة الرغبة في تثبيت النتائج حتى لو كانت النصوص غير متعارضة.

8- تحرير جهاز المعرفة من تأثير القسم الاكتسابي لهذا الجهاز؛ حيث إنَّ هذا القسم المركَّب من العقل والحس الخاصين يعيقان في بعض الأحيان عن قبول بعض النتائج العلميَّة. وهذه الإعاقة موجودةٌ في العلوم العادية؛ ولذلك لا بدَّ من تحرير الجهاز المعرفي من كلّ ما يعيقه عن قبول النتائج الصحيحة. وهذا ما يحصل في الفيزياء الذي هو علمٌ تجربيّ في قسمٍ كبيرٍ منه، فإنَّ إجراء بعض التجارب أو التفكير فيها متوقفٌ على تحييد بعض النظريَّات ولو بشكلٍ مؤقت. والأمثلة على ذلك كثيرة منها بعض التجارب على الطاقة وحالاتها ومنها حالة نقد القانونَ الأول من قوانين ميكانيك نيوتن الذي يسمى بقانون Inertia (القصور الذاتي).

وعلى أيّ حال، تشير هذه المرحلة إلى ضرورة إقامة القوانين والاكتشافات العلميَّة على معاييرٍ واضحة المعالم عامَّة، ليسمح ذلك بتعميم القوانين حتى لو كان مأخذها خاصاً،

دون أن يؤدي إغفال بعض النظريّات العلميّة إلى الإخلال ببنية الدليل ونظامه.

نظريّة امتناع تجريد الحسيّات عن الأمور العقليّة

لا يبدو أنَّ نظريَّة العلم الديني تصل إلى ما نريد لها من الوضوح والجلاء دون تسليط بعض الأضواء التكميلية عليها، ولهذا الغرض نرى ضرورة الحديث عن أمورٍ متمّمة ثلاثةٍ هي ما يأتي تباعاً:

أولاً: التجريد عن النظريّة

لقد ساد في بعض المراحل من تاريخ فلسفة العلم في الغرب وهي فترة أوج المذهب التجريبي، ساد الاعتقاد بإمكان تفريغ التجربة من النظريّة، وازداد هذا الاعتقاد عمقاً ورسوخاً مع المدرسة الوضعيّة المنطقيّة، ولكن بيَّنت التجارب الواقعيّة للعلم عدم إمكان الفصل بين التجربة والنظريَّة وتجريد التجربة عن النظريّة. وممن رفع لواء النقد في وجه هذه الرؤية واتهم المعرفة الحسيّة بالطرق في النظريَّات فيلسوف العلم المعروف **كارل بوبر**.

وأما في الفلسفة الإسلاميَّة فالموقف السائد هو أنّ التجربة تركيبٌ بين الحس والعقل. وقد ميَّز الفلاسفة المسلمون بين الحسّ والشهود وبين التصوّر والتصديق، كما ميَّزوا بين العلم الحضوري والعلم الحصولي، دون أن يؤدّي ذلك إلى الفصل بين هذه المجالات وتشتيتها وقد توصّلتُ في بعض دراساتي إلى عدم إمكان وجود قضيَّة حسيّةٍ محض، وبالتالي لا يمكن لأيٍّ موضوعٍ حسيٍّ خالصٍ أو موضوعٍ كذلك أن يعرف إلى عالَم القضيَّة طريقاً؛ وذلك أنَّ الأمر الحسي عندما يُجعل موضوعاً في قضيَّةٍ أو محمولاً فيها عليه أن يغادر حسيَّته الخالصة ويلبس لبوساً عقلياً، وإلّا لا يسمح لها بالدخول إلى حرم القضيَّة.

حلُّ مسألة التجريد عن النظريّة

وفق هذه الرؤية نقترح تبديل التساؤل من إمكان «تجريد الأمور» عن النظريّة، إلى التساؤل عن إمكان تجريد المعطيات الحسيَّة الواقعة جزءاً في قضيَّة عن العناصر والعلاقات والصور العقليَّة. وموقفي الذي توصَّلت إليه في نقد جهاز العقل، وربمَّا يكون تكميلاً أو تعميقاً للموقف المعروف في الفلسفة الإسلاميَّة في عصورها العشرة، هو: أنَّ تجريد القضيَّة، حتَّى لو كانت حسيَّةً، عن العناصر والعلاقات والصور العقليَّة، غير ممكنٍ كما أنَّ تجريد مورد السؤال والبحث عن القضيَّة غير ممكن. وأمَّا تجريد الشيء أو الدليل أو النظريَّة المكتسبة من النظريَّات المكتسبة التي لا تمثِّل أساساً ومنطلقاً للأمور المذكورة، فهو ممكنٌ ومتاحٌ.

ولكن لا بدَّ من الالتفات إلى أنَّ بين الإمكان والوقوع عموماً وخصوصاً مطلقاً، من جهة، وعموماً وخصوصاً غير مطلق من جهةٍ أخرى. وبين إمكان التجريد ووقوعه عقبات كأْدَاء لا بدَّ من اقتحامها. وعليه، إذا كان المرادُ من النظريَّة القائلة باستحالة التجريد عن النظريَّة وأنَّ الذهن والعقل الإنساني يتعامل مع الأمور وينظر إليها من خلال عدسة النظريَّة، حتَّى لو كانت هذه الأمور حسيَّة. إذا كان المقصود من هذه النظريَّة هو: عجز الذهن أو الجهاز المعرفي البشري عن السير في مسيرة الاكتشاف العلمي، مع التحرُّر من النظريَّات والانعتاق من أسرها. فإنَّ هذا الكلام يبطله ملاحظتنا بالوجدان، قدرة العقل على اختراق حصار النظريَّات، أو بعضها على الأقلّ والعمل على الكشف العملي بعيداً عن بعض النظريَّات.

وقد يُقبَل هذا الكلام إذا أُريد به عدم قدرة الجهاز المعرفي على التحرُّر من مقتضيات العقل المشترك وإلزاماته. وكذلك يصحّ إذا كان المراد من النظريَّات التي لا يمكن التحرُّر منها هو تلك التي تمثل أساساً ومرتكزاً تقوم عليه أحكام الموضوع محلّ البحث والدراسة.

العقل المشترك أساساً وهادياً

كائناً ما كان موضوع البحث ومتعلّقه، فإنَّ الجهاز المعرفي لا يخلو من قضيةٍ ترتبط بمتعلَّق المعرفة العام. وهذه القضايا التي تشمل القضايا الحسيَّة أيضاً، على أنواع:

القضايا العامَّة المشتركة التي يتشكَّل منها العقل: النظري، والعملي، والأخلاقي، والحسي.

القضايا الأساس التي يقوم عليها متعلِّقا البحث والاستدلال والتقويم.

القضايا الهادية التي تضفي على موضوع المعرفة وضوحه، سواءً أكان هذا الوضوح افتراضياً، أم واقعياً وحقيقياً. كالقضيَّة التي تبيِّن لنا أنَّ الجسم هو الشيء الذي يشغل حيزاً من المكان. أو القضيَّة التي تخبرنا بأنَّ الزمان هو ذلك الشيء الذي يصلح لقياس الحركة، أو الذي يُقاس به مكث الشيء في مكان محدَّد. أو مثل تلك القضية التي تكشف لنا افتراضياً عن أنَّ الجوهر الفرد (الجزء الذي لا يتجزأ) هو: الجسم الساكن في مكانٍ أو المتحرك الذي لا يقبل القسمة، ولا يمكن نسبة الطول والعرض أو العمق إليه. نعم لا يمكن تجريد هذه الأشياء وما شابهها عن القضايا المعرِّفة لها؛ لأنَّ ذلك يؤدِّي إلى استحالة تصوُّر الأشياء وعدم إمكان فهمها.

ثانيا: خواص العلم الديني[1]

إذا افترضنا استخراجُ علمٍ من العلوم كالفيزياء أو الكيمياء أو الميكانيك من النصوص الدينيَّة، فإنَّ هذه العلوم على الرغم من اتحادها مع نظرائها من العلوم غير الدينيَّة (لأنَّ المفروض توفُّر كلِّ علمٍ على بنية خاصَّة به، ولا يعني استخراج العلم من النص الديني اختلافه في البنية مع نظيره، إلا في منظومة علاقاته وفي خواصّه وفعاليّته؛ وذلك لأنَّ مهمَّة العلم العاديّ تنتهي بانتهائه إلى غايته وهي الاكتشاف. وأمَّا العلم الديني فإنَّه مشبعٌ بروح الدين التي تضجّ بالرغبة أوالترغيب باستكمال الإنسان، والسير به نحو الدخول إلى ساحة العناية الإلهيَّة. ولتوضيح الفكرة نستعين بمثالٍ محدّدٍ يلقي الضوء على ما نرمي إليه.

إنَّ علم الحياة يسعى في سبيل فهم الحياة من خلال التعرّف على: شروط الحياة وأقسامها، وعلاقاتها، وإمكاناتها، وخواصها؛ بهدف توضيحها وبيانها من خلال النظريَّات. وهذه الأفكار جميعاً حتَّى لو أصابت الواقع، فإنَّها لا ربط لها بالهدف الأصيل للإنسان وهو السعادة عن طريق تحقيق القانون الأخلاقي. وأمَّا علم الحياة المستنبط من النصّ الديني، لا يمكن أن يكون محايداً تجاه هذا الهدف، بل إنَّه يربط كلَّ هذه الأمور والأفكار بالمبدأ والمعاد، وهذا ما نشاهده في بعض النصوص الدينيّة التي تتضمن مثل هذه الأفكار، ككتاب «توحيد المفضل» الذي أملاه عليه الإمام الصادق (ع).

ثالثا: مراتب المعاني في العلم الديني

إنَّ العلم الحاصل بواسطة نظام الأسباب والمسببات وهو النظام المعتمد في العلوم البشريّة، لا يمكنه الانعتاق من أسر النظريَّات ولا استيعاب المعاني الخارجة عن حدودها، إلا إذا أُبطلت هذه النظريَّات، أو حُدَّت فعاليتها بحدود خاصة. بل لا يمكن للعلم أن يشتمل على المعاني التي تنتمي إلى ماضي العلم نفسه، فإنَّ طبيعةً العلم تنوء بالماضي، وتطرد المعاني القديمة، وتستبدلها بما يتناسب مع إطارها الجديد.

وهذا الضيق والعجز عن استيعاب ما مضى، أو ما سوف يأتي نتيجةً من نتائج الحدود التي يقبع الكائن الإنسانيّ داخلها، وأثراً من آثار عدم عصمته عن الخطأ. ومن هنا، فإنَّ ما يدفع العلم إلى التمسك ببعض الماضي ليس قوةً وبسطةً فيه أو في جسمه، بل هو بدافع الرغبة في التمسّك بشيءٍ كائناً ما كان، لعجز العلم الانطلاق من الصفر.

[1]- وهو العلم المستنبط أو الممكن استنباطه من ألنص الديني.

هذا بالقياس إلى الماضي، وأما حول المستقبل فإنَّ العلم عاجزٌ عن استيعاب، أو احتضان أيِّ جديدٍ في العلم فهو ابن اللحظة، إلا بالحدود التي تسمح بها أطره ومنطلقاته.

وعليه، فإنَّ علومنا ونظريَّاتنا ليست جمعيَّةً ولا شاملة، والنصوص الحاملة لها والمعبرّة عنها لا تملك القدرة على تقديم ما لا يتناهى. وأمَّا العلم الديني الذي يمكن استخراجه من النصوص الدينية، فإنَّه يكون دائماً مشبعاً بروح النصوص الداعمة له، ألا وهي روح العلم اللَّدُني؛ ولذلك فهذا العلم من هذه الحيثيّة، لا من حيثيّة انتسابه إلينا، يحمل طاقات هذه النصوص وإمكانيَّاتها غير المتناهية.

إذاً، العلم الديني أو استنباطنا من النصوص الدينيَّة يتمتع بمجموعةٍ من الحيثيَّات المقوِّمة له التي تضفي عليه ماهيَّته الاجتهادية.

أولاً: حيثيَّة إمكان استخراجه من النص الديني.

ثانياً: حيثيَّة إمكان استنباطه من النص الديني، ولا يخفى أنَّ الحيثيَّة الأولى ممهدةٌ للثانية؛ وذلك لأنَّ الاستنباط هو المرحلة الأخيرة في النظريَّة الاجتهاديَّة. والاستخراج يشير إلى المعاني الممكنة. وأمَّا الاستنباط، فهو يشير إلى المعاني المقصودة لصاحب النص، وهو الشارع في محلِّ كلامنا وذلك على ضوء القواعد والمعايير المعتمدة في إسناد النصّ واكتشاف دلالته.

ثالثاً: حيثيَّةُ مطابقة النظريَّات المكتشفة لنفس الأمر الذي هو مضمون كلام الله، في كتابه وكلام المعصومين.

رابعاً: حيثيَّة مراتب المطابقة، ومدى شمول النظريات بالنسبة إلى تلك المراتب. وربما نكون في غنىً عن الإشارة إلى أنَّ هذه الحيثيَّة تتوقَّف على ما سبقها من الحيثيَّات الثلاث المتقدمة.

المبدأ الإنساني وجدل العلم والدين

جون بولكينغهورن John Polkinghorne [*]

يتحدّثُ العالِمُ الفيزيائيّ واللاهوتيّ البريطانيّ المعاصر جون بولكينغهورن في هذا البحث عن موقعيّة الإنسان في النشأة الكونيّة انطلاقاً مما قدّمته علوم الفيزياء الحديثة، كما يربط بين معطيات هذه العلوم والأسس اللاهوتيّة في إطار الجدل المفتوح بين الدين والعلم. في مستهل مقالته يبيّن بولكينغهورن أنّ الحياة الكربونيّة يمكنها فقط أن تتطوّر في كونٍ قدّ تمّ تعيينه بشكلٍ ملحوظٍ بما أُعطي من قوانين الطبيعة. التفسيرات المحتملة لهذا الإتقان المُحكم إما أنْ تميل إلى التخمين بتعدّد الأكوان أو إلى مفهوم الخَلْق. تُحاكِمُ هذه الورقة هذين التفسيرين المتنافسين.

المحرر

نشأ الكون الذي نلاحظه اليوم، قبل ما يقرب من الـ13.7 مليار عام، في حالةٍ فريدةٍ من الكثافة العالية والحرارة الشديدة جداً التي عند العامّة من الناس نُسميها "الانفجار الكبير". كان الكون في بدايته الأولى من الناحية التركيبيّة بسيطاً جداً، موجوداً تقريباً على هيئة كرةٍ متوسّعةٍ موحّدةٍ من المادّة/ الطاقة. أحد الأسباب التي تسمح لعلماء الكونيات بالتحدّث بدرجةٍ معقولةٍ من الثقة عن العهد الأول للكون هو أنّ الأشياء كانت غيرَ معقدةٍ، وبالتالي من السهولة نَمْذَجَتُها. لكن بعد ما يقارب الأربعة عشر مليار عام من الصيرورة التطوريّة فإنّ الكون أصبح شديدُ التركيب، بما يحتويه من مخّ الإنسان (بخلاياه العصبية الـ1011 وأكثر

*ـ قسٌّ وأستاذٌ في الفيزياء النظرية للجسميات الأوليّة ورئيس كليّة كوين في كيمبرج ومؤسس الجمعية الدولية للعلم والدين.
ـ المصدر: www.faraday-institute.org.
ـ العنوان الأصلي: The science and Religion - Debate - an Imtoduction
ـ ترجمة: الشيخ الدكتور حسن البلوشي.

من 1014 من الوصلات)، ذلك النظام الأكثر تعقيداً الذي صادفه العلم في مسيرة استكشافه للعالم.

تتضمن الصيرورةُ التطوريّة تفاعلاً بين ناحيتين من العالم الطبيعي، التي يمكن على طريقة الشعار تسميتها "الصدفة والضرورة". نسبةٌ قليلةٌ جداً فقط مما هو ممكن نظرياً حدث فعلياً وتمثل "الصدفة" التفاصيل المحتملة للأحداث الفعليّة. فعلى سبيل المثال، في بداية الكون الأولى كانت هناك تقلباتٌ قليلةٌ في توزيع المادّة. قدّمت عدم التجانسات هذه البذور العشوائيّة التي منها ستنمو في النهاية البنية الحُبُوبيّة للمجرات والنجوم. التفاصيل الفعليّة لهذه البنية الكونيّة كانت مسألةَ صدفة، لكن الصيرورة كذلك تضمّنت "الضرورة" القانونيّة التي تمثلت في فعل الجاذبيّة. فقليل من المادّة "هنا" تتضمن قليلاً من استقطابٍ جاذبيٍّ باتجاه "هنا"، تُنشئ صيرورةً متضاعفةً من، خلالها تتكثّف المجرات.

الرؤية المركزيّة للمبدأ الإنساني (Anthropic Principle (AP)) هي أنّ الطبيعة الخاصة للضرورة القانونيّة يلزم أنّ لها صورةً خاصةً جداً عادةً ما يُعبّر عنها بصورةٍ مجازيّةٍ "اتقانُ الصُنْع" (fine-tuning) لقوانين الطبيعة. هذا إذا كان ما سيؤول إنسانياً (anthropoi [1]) ممكناً أساساً على أمد التاريخ الكوني. بعبارةٍ أخرى، الاستكشاف التطوريّ البسيط لما يمكن أن يكون (صدفةً) لن يكون كافياً إذا ما كان الانتظامُ القانونيُّ للكون (الضرورة) لم يأخذ صورةً محددةً جداً كانت مطلوبةً للإمكانيّة الحياتيّة. كان عمر الكون مليارات السنوات قبل ظهور الحياة فيه، لكنّه كان محمولاً بتلك الإمكانيّة من البداية.

العديد من الرؤى العلمية تتشارك في المسير نحو هذه النتيجة غير المتوقعة. تتصل هذه الرؤى بالصيرورات التي حدثت في مراحل متعددةٍ من التاريخ الكونيّ، من اللحظات الأولى للانشطار الثاني بعد الانفجار الكبير، مروراً بالجيلِ الأول للنجوم والمجرّات، إلى الصيرورات الفاعلة اليوم في الكون. سيكون كافياً أن نشير إلى بعض الأمثلة التي توّضح نوعَ التأملات المُتضمّنة. وللمعالجات التفصيليّة والشاملة، يمكن الرجوع إلى عددٍ من الدراسات التفصيلية[2].

[1]- الاستعمال اليوناني للبشرية - وهنا ليس بالضرورة حرفياً أن يعني الإنسانية بخصوصيتها التامة، بل بالمعنى العام لتعقيد الحياة الكربونية.

[2]- Barrow, J.D. and Tipler, F.J. The Anthropic Cosmological Principle, Oxford University Press (1986); Leslie, J. Universes, London: Routledge (1989); Holder, R.D. God, the Multiverse, and Everything, Aldershot: Ashgate (2004).

التحديد الإنساني

إذا كانت الحياةُ الكربونيّة ممكنةً، فإنّ القوانينَ التي تعمل في الكون ستكون موضوعاً لجملةٍ من المحدّدات.

الطبيعة المفتوحة

يعترف العلم بشكلٍ متصاعدٍ أنّ ظهور إبداعٍ حقيقيٍّ يعتمد على وجود أنظمةٍ يمكن القول عنها أنّها "على حافة فوضىً". والمقصود من ذلك أنّ الانتظام والانفتاح، النظام والفوضى، فيها، مترابطةٌ بشكلٍ حاذق. هي أنظمةٌ حيث يسيطر النظام الصلب بشكلٍ شديد المرونة ليسمح للظهور الجديد حقًّا. إعادةُ ترتيب العناصر الموجودة أمرٌ ممكن، لكنه لن يكون إبداعاً حقيقياً، إلا أنّ الأنظمة التي تكون شديدةَ الفوضى في طبيعتها تتعرض لعدم الاستقرار وهذا يعني أن لا شيءَ جديداً يمكنه الاستمرار إلى الأبد. والقصّةُ المألوفة للتطوّر البيولوجي تُبيّن الفكرة التي قدّمناها. فإذا لم يكن هناك تغييرٌ جيني، فإنّ الحياة لن تُطوِّر أبداً أشكالاً جديدة؛ وإذا كان هناك تغيّرٌ جيني كثير، فإنّ الأنواع لن تتأسس بحيث يمكن للانتخاب الطبيعي أن يعمل.

الطبيعةُ الأساسيّة لقانون الفيزياء هي الميكانيكا الكميّة، بالنتائج التي تتضمن كلاً من الاعتماد (reliability) (أيّ؛ استقرار الذرات) والانفتاح (openness) (أيّ: عدم القابلية للتخمين للعديد من النتائج). وإنّ من المعقول أنّ هذه المميزات كانت ضروريةً لظهور الحياة التي كانت ستكون مستحيلةً في كونٍ محكومٍ بالحتميّة النيوتنيّة.

الترتيب العام

إنّ استقرار المدارات الكوكبيّة كضرورةٍ واضحةٍ لتطوّر الحياة في أحدها، تَنبع من حقيقة أنّ الجاذبية تطيع قانون التربيع العكسي. فإنّ قانون التكعيب العكسي في المقابل، على سبيل المثال، كان سيجعل النظام الشمسي غير قادرٍ على التماسك ولو للحظة. فإن الطبيعة التربيعيّة العكسيّة للجاذبية متصلةٌ بأبعاد الفضاء، فلو كان الفضاء ذا أربعةِ أبعادٍ بدلاً من ثلاث، فإنَّ الجاذبية في الواقع كانت ستكون تكعيبيةً عكسيّة.

التحديد العددي

أربع قوى أساسيّة للطبيعة تعمل في كوننا. تتحدد قواها الذاتيّة بقيم أربعة ثوابتٍ متناظرةٍ

للطبيعة. ثابت البناء الدقيق (α) يُحدّد القوّة الكهرومغناطيسيّة؛ ثابت الجاذبيّة لنيوتن (G) يحدد قوّة الجاذبيّة؛ وثابتان يحدّدان قوةَ القوى النوويّة، (g_s) للقوة الشديدة التي تمسك النواة ببعضها، و(g_w) للقوة الضعيفة التي تسبّب بعض الاضمحلال النووي وأيضاً تتحكم بتفاعلات النيوترونات. مقاديرُ هذه الثوابت قد تحدّدت بشكلٍ دقيقٍ جداً من أجل تمكين الكون على إنتاج الحياة.

لو أن (g_w) كانت أصغر قليلاً، لكان الكون في بدايته تحوّل كلُّ ما فيه من هايدروجين إلى هيليوم قبل أنْ تَبْرُد تحت الدرجة التي تتوقف فيها صيرورة الطاقة النووية الكونية. لا يعني هذا فقط أنّ الماء الذي هو أساسيٌّ جداً للحياة لن يوجد، بل وأيضاً سيعني أنّه لن يوجد إلا النجوم المحترقة بالهيليوم، والتي لن تعيش لفترةٍ كافيةٍ لدعم تطوّر الحياة في أيٍّ من كواكبها. ولو أنّ (g_w) كان أكبر بعض الشيء لما حصلت الانفجارات النجميّة العظيمة.

للحقيقة السابقة نتائجُ مهمّةٌ جداً بالنسبة للصيرورة الدقيقة والمتوازنة بشكلٍ حساسٍ تلك التي من خلالها تم إنشاء المواد الكمياوية الخام للحياة. ذلك أنّ الكون في بدايته الأولى كان بسيطاً، أنتج فقط عنصرين بسيطين هما الهايدروجين والهيلوم، وهما كميائياً لا يمكنهما تأسيس حياةٍ بل يتطلب الأمر أكثر من عشرين عنصراً مميّزاً، على رأسهم الكربون، من الذين يتّسمون بخصائصٍ كميائيةٍ تسمح لصورةٍ من الجزئيات المترابطة الطويلة التي تتحمل الأساس البيولوجي الكيميائي للحياة. والمكان الوحيد في الكون الذي يمكن فيه صناعة الكربون هي قعر الأفران النوويّة للنجوم. كلُّ المخلوقات الحيّة صُنِعَت من غبار النجوم. فَكُّ سلسلة التفاعلات النوويّة التي من خلالها تمّ إنتاج الكربون والعناصر الأثقل منه كانت إحدى انتصارات الفيزياء الفلكيّة للقرن الواحد والعشرين. فرد هويلي (Fred Hoyle)، الذي كان رائداً في هذا العمل، رأى أنّ إنتاج الكربون النجمي ممكنٌ فقط لأنّ رنيناً يحدثُ في طاقةٍ معيّنةٍ في الكربون، وكذلك هناك ضمورٌ لمثل هذا الرنين في الأوكسجين الذي حال دون ضياع الكربون لأنه جعلها كلّها تتحوّل إلى أوكسجين. هذه الخصائص النوويّة التفصيليّة تعتمد على قيمة (g_s)، ولو أنّ هذه القيمة كانت بعض الشيء مختلفةً، لما كان، إذاً، ممكناً وجود الكربون، وبالتالي الحياة الكربونية. عندما كَشَفَ عن ذلك، هويلي، والذي كان ملحداً، أُسْنِدَ إليه أنّه قال أن الكون كان "مؤامرةً". لم يكن يستطيعُ تصوّر أنّ مثل هذا الإتقان البالغ الأهمية كان مجرّد حدثٍ عبثي.

لا يمكن داخل النجم إنتاجُ عناصر بعد الحديد، الأكثر ثباتاً من بين الأنواع النووية. وهنا مشكلتان: كيف يمكن عمل عناصر أثقل، بعضها ضروريٌّ للحياة، وكيف يمكن إخراج العناصر

الأخفّ خارج النجم الذي صنعها؟ الانفجار النجميُّ العظيم يعالج المشكلتين، ذلك أنّ التفاعلات النيوترينوية التي تصاحبه هي الأخرى تَصْنَعُ عناصر أثقل من الحديد، مع الأخذ بالاعتبار أن (g_w) تتخذ قيمةً مناسبة.

للنجوم دورٌ آخر تؤديه في تمكين الحياة، وذلك ببساطةٍ من خلال تقديم مصادر من الطاقة طويلة الأمد (مليارات من السنوات) وثابتة نسبياً لتكون وقوداً للصيرورة. وهذا يتطلب نسبةً من الطاقة الكهرومغناطيسية للجاذبية (α - G) لتكون ضمن حدودٍ قريبةٍ - عدا ذلك فإنّ النجوم إما أنْ تحترق بشكلٍ شديدٍ بحيث لا يمكن العيش إلا بضع ملياراتٍ من السنوات أو تحترق بشكلٍ ضعيفٍ بحيث تكون غير قابلةٍ للاستخدام.

العديدُ من المحدّدات الإنسانية الأخرى يمكن ذكرها أيضاً. إحدى تلك المحددات الأكثر دقةً تلك التي تتصل بالثابت الكوني (λ)، المعامل الذي ينتمي للنوع المضاد للجاذبية، الذي يقوم بتنافر المادّة. شخّصَ آنيشتاين إمكانيّة اللاصفر لـ (non-zero λ) لكن العلماء من بعد تَنظّروا أنه لو وجدت أساساً فإنّها ستكون صغيرةً جداً، لأنّ البديل عن ذلك هو أنّ الكون كان سينفجر بشكلٍ سريعٍ جداً. ونحن نعلم اليوم، أنَّ قيمة λ يلزم ألاّ تكون أكثر من 10^{-120} مما يفترض أن يكون من قوتها المتوقعة. وهذا يمثل درجةً استثنائيةً جداً لإحكام الصُنع الضروري.

الظروف الأولى وغيرها

التاريخ الكونيّ عبارة عن كرٍّ وفرٍّ في حرب بين اتجاهاتٍ متقابلةٍ من شدٍّ انقباضيٍّ للجاذبيّة (شدّ المادة ببعضها) ومجموع الآثار الانبساطية (مثل تلك السرعات الأولى بعد الانفجار الكبير مع الآثار الأخرى، مثل تلك الراجعة للحالة اللاصفرية لـλ). هذان الإتجاهان يلزم أن يكونا متوازنين بشكلٍ قريب جداً إذا ما أُريد للكون أنْ يبقى ولا ينهار بسرعةٍ إلى حالة "الانقباض الكبير" (big crunch)، أو يُصبح بشكلٍ سريعٍ جداً خفيفاً جداً بحيث تكون الصيرورة المنتجة لتشكّل الكون مستحيلة. وفي الواقع، عندما يعود علماء الكونيات إلى عصر بلانك؛ عندما كان الكون بعمر 10^{-43} ثانية، فإنّهم يستنتجون أنّ الاختلاف كان يمكن أن يكون فقط جزءً واحداً في 10^{60}. سنعود لهذه النقطة تحديداً لاحقاً مرةً أخرى.

يؤكد روجر بنروز (Roger Penrose) حقيقة أنّ الكون يبدو أنّه قد بدأ في حالةٍ من النظام العالي جداً (أو العشوائية المنخفضة "low entropy"). هذا ما يُظنّ أنّه متصلٌ بشكلٍ وثيقٍ بخصائص

الديناميكية الحراريّة للكون، بل ومن الممكن أن يكون متصلاً بطبيعة الزمن. يُقدّر بنروز[1] أنّ احتماليّة حدوث هذا بالصدفة هو واحد في عشرة مرفوع بقوة 10^{123}.

الضرورة الإنسانية الأخرى هي حجم الكون المُلاحَظ، بمجرّاته الـ10^{11} كلّ واحدة منها تحتوى بمعدل 10^{11} نجم. على الرغم من أنّ مثل هذه الضخامة يمكنها في بعض الأحيان أن تبدو مُرْعِبَةً للسكان الذين يمثلون نقطةً في هذا الغبار الكوني، لكن علينا ألاّ ننزعج من ذلك، لأنّ كوناً على الأقلّ بحجم كوننا يحتاج إلى البقاء لأربعة عشر مليار سنة لكي يصبح بإمكان البشريّة الظهور على مسرح الحياة. أما لو كان الشيء أصغر من ذلك بشكلٍ كبير فسيكون له تاريخ قصير جداً.

الاعتبارات البيولوجيّة

تعقيدً علم الأحياء (البيولوجيا) بالمقارنة مع الفيزياء يجعل استنباط المحدّدات الإنسانية بشكلٍ مباشرٍ من تفاصيل الصيرورات البيولوجيّة أمراً أكثرَ صعوبة. إلا أنّه من الواضح أنّ الحياة تعتمد من عدّة جهاتٍ على تفاصيل خصائص المادة في عالمنا[2]. المثال البسيط لذلك هو الخاصيّة الغريبة للماء بأنّه يتمدّد عند تجميده، وبالتالي يمنع البحيرات من أنْ تتحول إلى ثلوجٍ صلبة من عمقها إلى أعلاها الذي يؤدّي إلى قتل أيّ حياةٍ ممكنةٍ داخلها. التغييرات في قيمة α يؤدّي إلى تغيرٍ في هذه الخصائص.

قدّم هذا القسم مخططاً عاماً للاعتبارات التي جعلت من الواضح أنّ الكون الإنساني هو كونٌ خاصٌ جداً في واقع الأمر. كما أنّه من النافع الالتفات إلى أنّه في الوقت الذي تُحدّد الشروط المتعدّدة ثوابت الطبيعة، فإنّ هناك مجموعةً من القيم وبشكلٍ متسقٍ تتناسب معهم جميعاً؛ حقائق ملحوظة في حدّ ذاته عن تكوين العالم.

التفسير

يتفق جميع العلماء أنّ النسيج الفيزيائي للكون عليه أن يتّخذ شكلاً محدداً إذا ما أُريد للحياة الكربونية أن تتطوّر ضمن تاريخ الكون. يبدأ الاختلاف بينهم عند مناقشة ما الذي قد يكون مهماً لهذه الحقائق الملفتة للنظر.

بالنسبة للعديد من العلماء، إحكام الصُنع الكوني يأتي كصدمةٍ غير مرحبٍ بها. مهنياً، يطمح

[1].Penrose, R. The Emperor's New Mind, Oxford University Press (1989), pp.339- 345
[2].See Denton, M.J. Nature's Destiny, New York: The Free Press (1998).

العلماء نحو التعميم، وهذا يجعلهم حذرين بشكلٍ مفرطٍ من التخصيص، وهمْ يميلون للإيمان بأنّ كوننا مجرد عيّنة نمطيّةٍ مما يمكن أن تكون عليه الأكوان. لكن المبدأ الإنساني يُبيّن أنّ المسألة ليست كذلك، بل إنّ كوننا خاص، واحدٌ من تريليون، كما يقال. الإعتراف بذلك يبدو كأنه مضادٌ للثورة الكوبرنكية. صحيحٌ أنّ الإنسان لا يعيش في وسط الأكوان، لكن البنية الفيزيائية الجوهرية للعالم عليها أنْ تتقيّد ضمن حدودٍ ضيّقة إذا ما أريد لتطوّر الحياة الكربونيّة أنْ تكون ملائمة. البعض يخشى أيضاً أنهم يكتشفون هنا خطراً غير مرحّب به للإيمان. فإذا كان الكون موهوباً بإمكانية مُحكمة الصُنْع، فإن هذا يشير إلى أنّ هنالك مُحكِماً إلهيّاً للصنع.

بذلك، فإن شكلاً جديداً جداً من حجّة التصميم على وجود الله أدرجت في القائمة. الرؤية الداروينية قد سلبت قوّة الشكل القديم لحجّة التصميم على وجود الله، والتي تمّ تبنّيها في السابق من قبل البعض كجون راي (John Ray) ووليام بالي (William Paley). فهم قد أكّدوا على الاستعدادات الوظيفيّة للكائنات الحيّة، لكن التفكير التطوّري بيّن كيف يمكن أنّ تؤدي تجمعات عرضية وغربلات لاختلافاتٍ صغيرةٍ إلى ظهور تصميمٍ من غير استدعاء تدخّلٍ مباشرٍ من المصمّم الإلهي. توصّل اللاهوتيون إلى أنّ النوع السابق لعلم اللاهوت الطبيعي قد ارتكب خطأً بوضع نفسه منافساً للعلم في مجاله الشرعي، وذلك بمحاولة التعامل مع أسئلةٍ مثل أصل النظام البصري لعيون الثديات، التي أجوبتها توجد بشكلٍ معقولٍ ضمن القدرة البيولوجية. هذا النقد لا يمكن توجيهه للشكل الجديد للحجّة؛ الإمكانية الإنسانية. فعلم اللاهوت الجديد يسعى ليكون متكاملاً مع العلم بدلاً من أن يكون منافساً له. ذلك أنّ اهتمامه هو قوانين الطبيعة ذاتها، الشيء الذي لا يمكن للعلم الصادق تفسيره باعتبار أنّ عليه افتراضها باعتبارها أسساً غير مشروحةٍ لتفسيراته التفصيلية للحوادث. جادل ديفيد هيوم بقبول خصائص المادة باعتبارها حقيقةً بهماء، لكن سمة الطبيعة المحكمة الصنع تجعل الأمر غير مُرْضِي فكرياً أن يتوقف السؤال للفهم عند هذه النقطة. انتقد ديفيد هيوم الشكل القديم لحجّة التصميم باعتبارها مُجسّمة (أو مشبهة) جداً، كما لو أنّ عمل الخالق يمكن أن يقارن بشكلٍ ملائمٍ مع عمل النجارين في صنع سفينة. هذا النقد لا يمكن توجيهه للحجّة الإنسانيّة، باعتبار أنّ المادة الموهوبة بإماكنياتها الذاتية ليس لها قياسٌ بشري. بمصطلحات الكلمات العبريّة المستخدمة في العهد القديم، فإنّ إحكام الصُنع تتطابق مع البارا (bara) (الكلمة المختصة بالفعل الإلهي)، بدلاً من آسا (asah) (الصنع، التي تستخدم لله وللإنسان).

الخطوة الأولى في الاحتجاج حول تفسير هذا الإحكام في الصُنع هو بالتفريق بين عدّة صياغاتٍ للمبدأ الإنساني. الصياغة الأكثر اِعتدالاً هي المسمّاة بـ"المبدأ الإنساني الضعيف" (Weak

(Anthropic Principle، WAP)، والذي ببساطةٍ يطرح الرؤية الآتية: إنّ سمة الكون الذي نلاحظه يلزم أن يكون متناسقاً مع وجودنا كملاحظين له فيه. بالنظرة الأولى، قد لا تبدو هذه الفكرة نقطةً مثيرةً فكرياً بما فيه الكفاية، ذلك أنّه من الواضح، على سبيل المثال، أنّ من غير المفاجئ أن نرى كوناً بعمر أربعة عشر مليار سنة، لأن كائنات معقدة مثلنا ما كانت يمكن أن تظهر لمسرح الحياة في الحقب الأولى. هذا؛ لكننا رأينا في القسم السابق أنّ البحوث العلمية قد بيّنت أنّ الشروط الإنسانية الكاملة التي تحقق المبدأ بعيدةٌ جداً عن أن تكون بديهيّةً. ومرجع ذلك أنّها تتضمنُ نوعاً من التحديدات التي تجعل الحدود ضيقةً في القيم المطلوبة من ثوابت الطبيعة التي تحدّد النسيج الفيزيائي للعالم.

آخرون مالوا لتعريف "المبدأ الإنساني الصلب" ((Strong Anthropic Principle (SAP)، الذي يزعم بأنّ الكون بالضرورة كان يلزم به أنْ يكون لديه مثل هذه الخصائص باعتبارها ستسمح بالحياة في وقتٍ ما أن تتطوّر في داخله. المشكلة مع هذا الطرح تتمثل في محاولة النظر في أنه ماذا يمكن أن يكون مصدر هذه الضرورة المؤكدة. المبدأ الإنساني الصلب هو بشدةٍ مقولةٌ غائية. كمؤمنين متدينين، سيكونون سعداء بتأسيس هذه الضرورة تحت إرادة الخالق، لكن وضع المبدأ الإنساني الصلب كإدعاءٍ علمانيّ صرف يعتبر غامضاً، فهو بالتأكيد لا يبدو متأسساً في العلم بذاته.

هناك صياغتان أخريتان للمبدأ الإنساني عادةً ما تُناقشان. المبدأ الإنساني التشاركي (Participatory Anthropic Principle (PAP) الذي يؤكّد بأنّ الملاحظين يمثّلون ضرورةً لإيجاد الكون في الوجود. بعضُ ما يطرح هنا كتفسيرٍ مستمرٍّ للنظريّة الكميّة التي تتحدث بحيثيّة "الملاحظ الخالق للواقع"[1]، لكنّه من الصعب الاعتقاد بأنّ الكون لم "يوجد" حتى ظهر الملاحظون. هنالك أيضاً المبدأ الإنساني النهائي ((Final Anthropic Principle (FAP)، والذي يدّعي بأنّه منذ أن بدأت الصيرورة المعلوماتيّة الذكيّة في الكون (intelligent information-processing)، فإنه يلزم أن تستمر إلى الأبد. وهنا مرة أخرى، يبدو من الصعوبة بمكان أن نجد مصدراً علمانياً لهذه الضرورة المزعومة. المبدأ الإنسانيُّ التشاركيُّ والمبدأ الإنسانيّ النهائيّ يبدوان أقل إقناعاً من المبدأ الإنساني الصلب.

المسار الآخر من الهجوم على الاستدلال الإنساني لخاصيّة الكون يحاول إبطال مدّعى الخصوصيّة الكونيّة، وذلك بالقول بأننا فعلياً ليس أمامنا إلا كوناً واحداً قابلاً للدراسة، فكيف يمكن للمرء أن يستنتج كلّ ذلك من عيّنةٍ واحدة؟ إلا أنّه بخيالاتنا العلميّة يمكننا زيارة أكوانٍ ممكنةٍ أخرى

[1]- لملاحظة نقد هذه الأطروحة، أنظر: **Polkinghorne, J.C. Quantum Theory: A very short introduction, Oxford University Press (2002), pp. 90-92.**

تشابه كوننا إلى حدٍّ معقول. والاعتبارات التي ذُكرتْ في القسم السابق في المقال عن العوالم التي ثوابتها الطبيعيّة تتخذ قيماً مختلفةً عن تلك التي في هذا الكون تصلح أن تكون مثالاً على إمكانية المعرفة. ومن خلال المجموع النظري من المعلومات حول العوامل الجارية لنا، نجد أنّ مجموعةً قليلةً جداً منها فقط يمكنها أن تشاركنا الإمكانيّة الإنسانيّة. وبكلِّ تأكيدٍ فإنّ هذا كافٍ لتأسيس درجةٍ من التحديد التي تستدعي نوعاً من الفهم الماوراء علمي (metascientific) للإمكانية الإنسانيّة.

مقاربةً أخرى تقترح أنّه في الحقيقة قد يكون هنالك فقط عالمٌ واحدٌ ممكن، ذلك الذي، بالضرورة، تتخذ فيه القوى القويّة القيم التي نحن نلاحظها فعلياً. مؤيّدوا هذه الأطروحة يستندون إلى الصعوبة التي يجدها الفيزيائيون في الجمع بنجاحٍ بين النظرية النسبيّة العامة والنظرية الكميّة، وهم يقترحون أنّه من الممكن وجود النظرية الموحدة الكبرى (Grand Unified Theory) التي تحقّق ذلك، والتي تحدّد قيم كلّ الثوابت الطبيعية. حتى لو كان الأمر كذلك - وهو يبدو بالنسبة لكثيرين أنه من غير المحتمل أن النظرية الموحّدة الكبرى ستكون كُلّياً متحررةً من مقياس المُعاملات - فإنّ على المرء أنّ يقدّم تفسيراً لماذا النظريّة النسبيّة والنظريّة الكميّة يُتعامل معها باعتبارها معطيات مسلّمة. فهما بكلِّ تأكيدٍ يبدوان ضرورات إنسانية، لكنّهما ليسا بأيِّ معنىً حتميات منطقية. مضافاً إلى ذلك، لو كانت هنالك واقعياً نظريةٌ موحّدةٌ كبرى متميّزة، فإنّ الصدفة الإنسانية الأعظم بالنسبة للجميع ستكون بكلِّ تأكيدٍ أنّ هذه النظرية المحدّدة على أسس التناسق المنطقي تُثبت أيضاً أن تكون أساساً لعالمٍ قابلٍ على أن تكون الأحياء المتطوّرة قادرةً لفهم ذلك التناسق.

الأطروحة الأكثر اعتدالاً وواقعيةً تلك التي تقترح أنّ بعض الصدف الإنسانية يمكنها أن تكون نتائج لنظريةٍ أعمق، وبالتالي هم لا يتطلبون إحكام الصُنع. المثال الفعلي لهذا الاتجاه ربما يُقدّم في حالة التوازن الحساس بين الآثارات الانبساطيّة والانقباضيّة في البدايات الأولى للكون التي ناقشناها سابقاً. إنّه من المعتقد اليوم أنّ الكون عندما كان عمره 10^{-35}ثانية قد حدثت مرحلة التحوّل الكوني (نوع من الغليان في الفضاء)، الذي بالنسبة لفترته القصيرة انفجر الكون بسرعةٍ مذهلة. هذه الصيرورة، والتي تسمى بالتضخّم، قد تكون وسّعت الكون وخلقت توازناً دقيقاً بين الاتّجاهات التوسّعيّة والانقباضيّة التي نلاحظها اليوم. إلا أنّه وعلى الرغم من ذلك، فإنّ التضخّم بحدّ ذاته، إذا ما كان سيعمل بشكلٍ صحيحٍ، يتطلّب أنْ تعمل النظريّة الموحدة الكبرى في الكون بشكلٍ محدّدٍ جداً، وبالتالي فإنّ الخاصيّة الإنسانية لم تُفقد لكن دفعت إلى مستوى أعمق في نسيج العالم.

يمكن للمرء في المقابل أن ينظر إلى نوعٍ من المبدأ الإنساني المعتدل[1]، الذي يلاحظ سمةً خاصةً للكون ويعترف أنها من المفترض ألاّ تُعامل كحدثٍ اعتباطي، ولذلك فإنها تتطلّب بعضاً من التفسير.

قُدّمت مقاربتان نقضيتان ما وراء - علمية في مقابل المبدأ الإنسان. يروي جون لسلي (John Leslie)، الذي يحب أن يتفلسف بالشكل الاحتمالي، قصةً تُبيّن بشكلٍ تخطيطيٍّ المسائل[2]. أنت على وشك أن يُنفذ فيك حكم الإعدام، وبنادق الخبراء الرماة مصوّبة على صدرك. أُعطيَ ضابطُ الأمرَ بإطلاق النار... ثم تجد نفسك لا تزال على قيد الحياة! هل تقوم وتمضي بعيداً فحسب، وتقول: "كادت أن تقع!؟" بالتأكيد لا، وذلك لكون الحدث ملفتاً جداً للانتباه، والتالي بكلّ تأكيدٍ يستدعي تفسيراً. لسلي يقترح أنّ هذا يلزم أحد شكلين. إما أنّ هنالك العديد من الإعدامات جرت في هذا اليوم، ولأن الرماة عادةً ما يَغفلون عن أحدٍ ما، فأنت بالصدفة ذلك الذي غفلوا عنه من بينهم. وإما أنّ هنالك أموراً أكثر من ذلك تجري وراء الكواليس وأنت لست واعياً بها - كأن يكون الرماة يقفون في صفك وقد غفلوا عنك عن قصدٍ وسابق اصرارٍ وتصميم. هذه الحكاية الساحرة قد ترجمت إلى المقاربتين التاليتين في تناول مسائل المبدأ الإنساني بما يناسبها من الجديّة.

الأكوان المتعدّدة.

تقترح هذه المقاربة أنّه من المحتمل أنْ يكون هنالك العديد من الأكوان المختلفة، كلُّ واحدٍ منها يحتوي على أنواعٍ مختلفة من قوانين الطبيعة. في هذا السجل الهائل للكون، بمجرد الصدفة هناك كونٌ واحدٌ قابلٌ لتطوير الحياة الكربونيّة، وهذا بالطبع كوكبنا، حيث إننا نتمتع بحياةٍ كربونية. فالمبدأ الإنساني الكوني ببساطةٍ مجرد تذكرةٍ نادرةٍ رابحةٍ في اليانصيب المتعدد الكوني.

النسخة الأكثر اعتدالاً لهذه الفكرة تفترض أن هذه العوامل المختلفة هي فعلياً مجالاتٌ ضخمةٌ ضمن كونٍ فيزيائيٍّ منفرد. فالطريقة التي من خلالها انشطر تناظر النظرية الموحّدة الكبرى في بدايتها؛ كتوسّعٍ بردّ الكون ومن ثم ولّد قوىً هي التي تعمل فعلياً اليوم، لا يلزم أن ينظر إليها على أنّها حرفياً كونيةٌ عامة لجميع الأكوان المحتملة. بل في المقابل يمكن أن يكون الكون فسيفساء من مجالاتٍ مختلفةٍ بحيث يكون فيها انشطار التناظر قد سلك صُوَراً مفصّلةً مختلفةً عن الأخرى. ونحن غير واعيين لذلك، والسبب أنّ التضخّم الذي حدث للكون الأول قد سلك بكلِّ مجالٍ في حيّزٍ خارجٍ عن

[1] Polkinghorne, J.C. Reason and Reality, SPCK (1991), pp.77- 80.
[2].Leslie, J. op. cit.[2], pp. 13- 14.

حيّز الآخر وبالتالي خارج عن مجال رؤيتنا، ومجالنا الذي نحن فيه هو ذلك الذي بات نتيجةً لانشطار التناظر الذي يتناسب مع ضرورة المبدأ الإنساني. هذه الفكرة معقولة، لكنّها في واقع الأمر مجرّد تعديلٍ إلى درجة ما لمتطلبات الخصوصيّة، ذلك أنّه لا يزال ضرورياً أن تتخذ النظرية الموحّدة الكبرى المتأصلة شكلاً، عندما ينشطر تناظره، يمكن أن يسفر عن قوىً قويةً مناسبة.

أيّ مقترحٍ أكثر تطرفاً من هذا سيأخذ بالمرء إلى حقلٍ من التخمين خارج مجال التفكير الفيزيائي الرصين. هذه المحاولات المهزوزة تلجأ لقناعات مختلّة التحديد للكونيات الكمومية بالتعاضد مع فرضياتٍ خاصة للفوارق المتطرفة بين السمات القانونية للعوالم مفترضةً على أنها تعمل بهذه الطريقة. نظرية الأكوان المتعدّدة بهذه الصورة ليست أكثر من تخمينٍ ميتافيزيقيٍّ لإسرافٍ وجوديٍّ مفرط - يُلجأ إليه، كما يبدو - بشكلٍ جزئيٍّ من أجل منع أنّ يكون الإيمان منتمياً للمقاربة الثانية.

الخلق

يمكن للمؤمن أن يعتقد بأن هنالك كوناً واحداً فقط تعكس فيه السمات الإنسانية ببساطةٍ هبة الإمكانيّة الممنوحة من خالقه من أجل أن يكون للكون تاريخٌ مثمر. هذه الفكرة هي الأخرى تعدّ تخميناً ميتافيزيقياً لكنه، في مقابل نظرية تعدّد الأكوان، يؤدي العديد من الوظائف التفسيريّة الأخرى بالإضافة إلى معالجته لمسائل المبدأ الإنساني. على سبيل المثال، فإن قابلة العالم للفهم وروعته الأخّاذة المدهشة جداً للعلماء يمكن فهمها على أنّها انعكاسٌ لعقل خالقه. المشاهدات الإنسانية الشائعة للتجارب التي تتصل بالتلاقي مع الواقع المقدّس يمكن فهمها على أنها نابعةٌ من الاستقبال الفعلي للوجود المحتجب لله. بفهم الأمور بهذه الطريقة، فإن المحددات الإنسانية لعالمنا لا يُدّعى لها أنّها تقدّم حجّةً صلبةً منطقياً للإيمان بالله بحيث يُعدّ المنكِرُ لها أحمقَ، بل إنّها تساهم بتقديم بصيرةٍ للحالة التراكميّة للإيمان، وذلك باعتبارها التفسير الأفضل لطبيعة العالم الذي نقطنه.

نقد العقل الأوروبي

مأزق الانفصال بين العلم والإيمان

عمر الأمين أحمد عبد الله[*]

يركّز هذا البحث على تفكيك البنية المعرفيّة والحضاريّة للعقل الأوروبي ويُبيّن الاختلال الأنطولوجي الذي أصابه بسبب إنبنائه على الفصل الحاد بين العلم والإيمان الديني.

وفي سياق بحثه يحاول الكاتب والمفكّر السوداني البروفسور عمر الأمين أحمد عبد الله تقديم منظوريّةً معرفيّةً إسلاميّةً تُعيد وصل ما قطعه العقل الغربي من أواصر الوحدة والتواصل في الحضارة الإنسانيّة الحديثة.

"المحرر"

لو تجاوزنا عن اختصاص العقل باللّغة العربيّة وبيئتها، ثم نظرنا إلى العقل بوصفه خاصيّة ارتفاقٍ بالإنسانية إلى مقامٍ علميٍّ أسمى، فذلك يُطلق سؤالاً حاراً عن مبرِّرِ نقصان مكوّنٍ في أصل الإنسان الأوروبي يُخرجه من رتاج هذه المنزلة المتاحة لمطلق الإنسان.

وأظنّ أنّه بعد أن بات واضحاً أنّ العقل ليس تكويناً بايولوجياً في الإنسان، وهو ليس الجهاز الذي يقوم بالعمليات التفكيريّة، لكنّه يبدو كخيارٍ مميز عن خيارات حيويّةٍ إنسانيّةٍ متعددة، يتميّز عنها لكونه خياراً حاكماً لمسارات ترقٍّ إنسانيٍّ عبر طريق العلم والمنهج العلمي. فاستنتاج الآخر المقابل لهذه النتيجة، أن تدبير الإنسان وتفاكيره المنحرفة هي التي أقعدت به ومنعته عن ارتياد آفاق هذا الترقّي. وهنا تعود بنا الدائرة لاتهام أوروبا بحكم قيادها المعرفي للعالم. لكن لا بدّ أن يأتي

*ـ مفكّرٌ إسلاميٌّ سودانيٌّ وأستاذٌ محاضرٌ في جامعة الخرطوم.

سؤالٌ عن إمكانيّة تفادي وقوع أوروبا خارج خيارات العقل. فهل يمكن لأوروبا استجلاب مفقودها العقلي هذا؟ أم أنّ الإنسان الأوروبي هو إنسانٌ ناقصُ التكوين من أصله؟ وهذا سؤالٌ يفرض علينا أن نقوم بفحص أوروبا ذاتها كمكوّنٍ إنسانيٍّ من كافة أبعاده الطبيعيّة والتاريخيّة كي نتمكن من تحرّي إجابةٍ عن هذا السؤال الهام، والذي يبدو أنه يستبطن حقيقة وجود عجزٍ ذاتيٍّ أوروبيٍّ موروثٍ ومقيمٍ ومتأصلٍ يُبعد الإنسان الأوروبي عن ارتياد حضرة العقل. وهذا ما أودّ أن نتبيّن أمره خلال هذا الفحص:

أوروبا.. كم وكيف وما هي؟

دُخولنا الفاحص على أوروبا سيكون دخولاً تأويلياً عبر أربع نوافذ. تطلّ النافذة الأولى على جغرافيتها والثانية على تاريخها والثالثة على المميزات البارزة لنسقها الحضاري. أمّا النافذة الرابعة فستفتح مباشرةً على ماهيّتها شكلاً ومحتوى، أي تبحث شكلانيّة تكوينها، وكذلك حقيقتها البنائيّة التكوينيّة. وهذا بالطبع فحصٌ يطال أوروبا مظهراً ومخبراً.

وستكون إجابتنا عن هذا السؤال من خلال نظرنا من الثلاث نوافذ الأولى. فإذا ما كانت إجابتنا مأخوذةً عن الكمّ الأوروبي منظوراً إليه من نافذة الجغرافيا، فأوروبا هي جزءٌ من اليابسة تفصلها جبال الأورال في حدودها الشرقية عن القارة الآسيوية، ويفصلها البحر الأبيض المتوسط الذي يقع جنوبها عن القارة الأفريقية. لكن الجغرافيا التي تقرّر مثل هذا التقرير هي جغرافيا تقليديّة عفا عليها دهرٌ كبير. خاصةً بعد أن التحقت أميركا الشماليّة وأستراليا بأوروبا فأصبحتا مضافتين أوروبيّتين قلباً وقالباً مما يجوّز ضمّهما إلى جغرافيّتها.

أمّا، كم أوروبا منظوراً إليها من نافذة علوم التاريخ؟ فسنمرّ على وجود أوروبا اللّاحق بتاريخ العالم القديم. فقد كانت أوروبا مجهولةً قدر ما يقارب الثلاثة آلاف عام الأولى، والتي تمثل ثلاثة أرباع عمر أول مركزٍ للحضارة الإنسانية. وقد تمّ تحديد تاريخ هذا المركز بناءً على ما قرّره المؤرخون الأوروبيون أن بدايته كانت في العام 4000 قبل الميلاد. وهذا التاريخ هو ما يعتبره المؤرخون الأوروبيون بداية التاريخ الإنساني على عمومه. وعلى الرغم من أن هذه البداية التي يقول بها المؤرخون الأوروبيين مركوزةً رايتها في القارة الأفريقية بحضارتها الفرعونية النوبيّة القديمة، إلا أنّها كتقريرٍ تعاني من إشكالات ضعفٍ ظاهرةٍ. إذ يعتمد تصنيف المؤرخين الأوروبيين للدولة المصريّة القديمة كبدايةٍ للتاريخ على مفهومٍ يعتمد على حقيقة ظهور الكتابة التي يكتسب بُعدها السجل التاريخي صفة التوثيق الكتابي وهذه عندهم وعند غيرهم مصدرٌ تاريخيٌّ لا خلاف على موثوقيّته.

لكنّه يصير عند المؤرخين الأوروبيين الخط التاريخي الفاصل. فكلّ ما هو بعد ظهور الكتابة فهو تاريخ، أمّا ما يسبق ظهورها فهو يمثل عندهم حقبةً تاريخيةً مغايرةً بحسب عدم موثوقية سجلّها التاريخي. فظهور الكتابة يمثّل للمؤرخين الأوروبيين حداً فاصلاً بين ما هو تاريخيٌّ وما هو لا تاريخيٌّ ويصطلحون له مصطلح (prehistoric) وترجمته "ما قبل التاريخي".

فإذا ما نظرنا إلى العام المأخوذ كحدٍّ يفصل بين ما هو تاريخي وما هو قبل تاريخي، أي العام 4000 قبل الميلاد، فهو يتطابق بحسب ما صنّفه المؤرخون الأوربيون مع بداية الدولة المصريّة القديمة، التي يعتبرون بدايتها بفترة حكم الأسرة الأولى ويمثّلها الفرعون مينا الأول. ونلاحظ أن من أهم المميزات والمعالم التاريخية لتلك الدولة، أنّها بدأت بتمكّن هذا الفرعون من توحيد دولتين كانتا تمثلان الوجهين البحري والقبلي، وعاصمته تقع في المنطقة المعروفة الآن بمنطقة الجيزة حيث الإهرامات الثلاثة الكبيرة للفراعنة خوفو وخفرع ومنقرع.

الناظر بحذاقة مباحثيّةٍ لهذا التصنيف يلاحظ أنّه تصنيفٌ ذو ميولٍ واضحةٍ لا تتمتع بمنطقٍ يمكن قبوله دون أن يخضع لمساءلات. إذ يظهر فيه عسفٌ في التراتيب التاريخيّة لا يصمد أمام أيّ محاولةٍ لاستنطاق الدوافع التي تقف خلفه. بل سرعان ما يتكشّف ويتعرّى أمام أولى محاولات الاستنطاق. فمقولةُ توحيد دولتي الوجهين القبلي والبحري لا يبدو أنّها تحتوي على منطقٍ يشير إلى بدايةٍ تاريخيّةٍ لظهور دولة، بل يفهم بداهة أنّه تاريخٌ لتوحيد دولتين، ما يجعله مرحلةً لاحقةً لوجودٍ سابقٍ لدولتين منفصلتين لم يحن إلى ذلك الحين أوان توحيدهما. فإذا ما لاحظنا أن تلكما الدولتين لم تعدما صفة استعمال الكتابة، فذلك مما كان يفترض فيه أن يدخلهما كليهما في حيِّز التاريخ، فيتزحزح بالتالي الحدّ الفاصل بين التاريخ وما قبل التاريخ الذي يقترحه المؤرخون الأوروبيون إلى زمنٍ أكثر بكورةً.

إضافةً إلى عسف التراتيب التاريخية، فذاتُ المفهوم الذي يعتبره المؤرخون الأوروبيون كمعنىً لمصطلح الدولة المصريّة القديمة يعاني هو نفسه من داء ضعف ضبط المصطلح. إذ نلاحظ أن المؤرخين الأوروبيين يأخذون الدولة المصرية القديمة بفهمٍ لمصر أكثر حداثةً ومعاصرةً لا يتطابق مع حقيقة هذا المصطلح التاريخية. وقد لا يتيح تاريخ سبك المصطلح واستعماله في علوم المصريات، ذلك الذي وقع متزامناً مع حملة نابليون بونابارت لغزو مصر، عذراً يمكن القبول به كسببٍ لظهور خلل في تصنيفهم للمصري بالمفهوم المعاصر. فالوجهان القبلي والبحري لا يمثلان معاصر ما هو معروفٌ بالدولة المصريّة التاريخيّة. إذ إن وجودهما التاريخي يفرض أن يتمّ الأخذُ

بالمفهوم التاريخي للنوبة السفلي والتي تشمل الحدود المصريّة الحالية والنوبة العليا التي تمتد إلى ما هو خارج حدود مصر المعاصرة إلى مقرن النيلين الأبيض والأزرق في ما يعرف حالياً بدولة السودان. وذلك بطبيعة الحال يقود إلى نقض عرى مقولات من شاكلة القول أنّ الأسرة التي صنّفها المؤرخون الأوربيون كأسرةٍ أولى ليست هي الأسرة الأولى تماماً، ولا هي الأسرة التي تشكّل بداية المملكة المصرية بمعناها التاريخي الحقيقي. فالمملكة المصرية تقوم تاريخياً على مركزٍ دينيٍّ موحّدٍ للإله الكبير (آمون رع)، الذي يُعتبر موقع معبده الشهير هو المرجعية التاريخية للدولة المصرية بمفهومها التاريخي الحقيقي وبجغرافيتها الممتدة من النوبة العليا في أواسط ما يعرف الآن بالسودان إلى مصبّ نهر النيل في البحر الأبيض المتوسط. ومركز الإله آمون رع يقع في جبل البركل في قلب النوبة العليا، وتاريخ تلك الدولة تشير وثائقه المكتوبة بلغةٍ هيروغلوفيةٍ واضحةٍ إلى ما يزيد بألفي عام عن مملكة الفرعون مينا الأول، أي قبل العام 6000 قبل الميلاد[1].

لكن يبدو أنّ هذه الصورة المغايرة لما دفع به التصنيف التاريخي الأوروبي تُوفّر أرضيةً صالحةً لحقيقةٍ لا تقع موقعاً حسناً في المخيّلة الأوروبيّة، أنّ أصول ومرجعية الحضارة المصرية النوبية هي أصولٌ منداحةٌ من أواسط حوض وادي النيل ومتجهةٌ إلى الشمال، الأمر الذي لا يعجب المؤرخين الأوروبيين ويحملهم إلى إهمال مثل هذا التحقيق التاريخي، فيلجأون إلى افتعال أطرٍ تاريخيةٍ وجغرافيةٍ للمملكة المصرية القديمة في منطقة الجيزة الحالية كي يتم اعتبارها مرجعيّةً تاريخيةً، يمكن أن يضعها موقعها القريب من القارة الأوروبية في تصوّر وإدعاء أن أصولها تقع في الميثولوجيا الأوروبية القديمة. ويقولون تحديداً أنّها حضارةٌ تابعةٌ لحضارةٍ أوروبيةٍ ما زالت مفترضةً تفتقر إلى الشواهد التاريخية أو الآثارية لقارةٍ يقولون أنها مفقودةٌ تسمّى (قارة أطلانتس) وردت فقط على لسان المعلم الأثيني أفلاطون. وهذا ما يعنون به مباشرةً أن الحضارة المصريّة أتت منداحةً من الشمال إلى الجنوب، أي أنّ أصولها ومرجعيّتها التاريخية هي مرجعيةٌ أوروبية. وهذا زعمٌ لم يستطيعوا منذ أفلاطون إلى يومنا هذا أن يوفروا له أيّ شواهد تاريخيةٍ من أيّ شاكلةٍ كانت، درجة أن وقع أصحابه من المؤرخين الأوروبيين لقمةً سائغةً في فك المؤرخ الأفريقي السنغالي الكبير الشيخ أنتا ديوب، فهشّم وكسّر مباني وهياكل أطروحاتهم، التي لم تقوَ على الصمود كثيراً أمام باهر منطق التحقيق التاريخي الرصين.

[1] - وحتى لو سلمنا جدلاً أن العام 6000 قبل الميلاد قد يمثل مفصلاً تاريخياً أكثر واقعية لبداية التاريخ المسجل كتابة، فهو لا يسلم من احتمال وارد ينبغي أخذه في الحسبان أن هذا التاريخ لا ضير في أن يتكشف لاحقاً أن حدوثه قد تم في عهد أكثر بكورة من تشييد معبد الإله آمون رع في جبل البركل في أواسط السودان الحالي، وربما أكثر توغلاً إلى الجنوب كما هو مقترح حضارة الشهيناب النيلية التي يعود تاريخها إلى ما يقارب الثلاثين ألف عام قبل الميلاد.

لكن وحتى ولو بنينا على ما يبدو أنّه متوفرٌ ضمن ما هو معروفٌ عند الأوربيين ببداية التاريخ بحسب مرجعيّة ما بعد ظهور الكتابة في حضارة حوض وادي النيل، فالقارة الأوروبية كانت وحتى فترة ما قبل الألفية الأخيرة قبل الميلاد يقطنها سكان الغاب، وكان إنسانها الذي يقطنها يعيش إلى حينها فترة ما عرف تاريخياً بالعصر الحجري القديم حينما كانت تسود حقبة ساكني الكهوف. أما بُعيد بدايةِ الألفية الأخيرة قبل الميلاد فقد انتقل إليها، من جزر بحر (إيجة) المتصلة بالحضارة المصرية القديمة عبر البحر الأبيض المتوسط شيءٌ من التمدين مهّد لظهور دويلاتٍ في مدنٍ مثل أثينا وطروادة وأسبرطة ولاحقاً في مقدونيا. اقرأ وراجع البروفسير مارتن برنال «أثينا السوداء» مطبعة جامعة ديوك، سبتمبر 2001م.

أما عندما نماسسُ مصطلح أوروبا خلال النافذة الثالثة لنرى مميزات نسقها الحضاري الذي يحدّد شكلها وملامحها، فأوروبا حينها ستعني مصطلحاً بالغ التعقيد تتسم بالتفرّد والغرابة. فمنذ بروزها كحضارةٍ في بدايات الربع الأول من القرن الأول قبل الميلاد، فقد كانت تعمل بعزمٍ واجتهادٍ على غزو العالم واستعماره. فقد احتل البطالمة اليونانيون مصر وحوضي البحر الأبيض المتوسط والبحر الأحمر. كما احتل الإسكندر المقدوني شمال أفريقيا وجنوب غرب القارة الآسيويّة حتى بلغت إمبراطوريته في حدودها الشرقيّة نهر السند. ثم تابع الفعل نفسه الإمبراطور الروماني يوليوس قيصر الذي احتل مصر، وتابع الأمر بقية الأباطرة الرومان الذين حكموا شمال أفريقيا والشام وكثيراً من أجزاء القارة الآسيوية. ثم جاء بعد ذلك الإمبراطور نابليون بونابرت الذي استولى على مصر وأجزاءٍ من آسيا، وانتهى الأمر بالإنجليز والفرنسيين والبلجيك والبرتغاليين والإسبان لاحتلال واستعمار بقية العالمين القديم والجديد.

ويمكننا القول أن ممارسات النسق الاستعماري الأوروبي للعالم قد أسفرت عن تغييرات طالت حتى ملامح جغرافيته. فقد قام الاستعمار الأوروبي بتطهير قارتين كاملتين كانتا مملوءتين بسكانهما تطهيراً عرقياً كاملاً أدى إلى إلحاق تلكما القارتين بالجغرافيا الأوروبية، وذلك كنتيجةٍ مباشرةٍ لإحلال المستعمر الأوروبي لأوروبيين بعد إبادةٍ شبه كاملةٍ لسكانها الطبيعيين. تلكما القارتان هما أميركا الشمالية وأستراليا.

كذلك عانى العالم من فرض أحاديّة حضاريّة تابعة لنوعٍ ما سمّي بالاستعمار الحديث حيث وظّف الاستعمار وكلاءً عملوا بمساعدته على الاحتفاظ بتحكّمه السلطوي على المنوال نفسه لنسقه الحضاري في ما كان يستعمره من العالم استعماراً استيطانياً، أيّ كلّ أرجاء المعمورة خارج أوروبا.

لذلك فمصطلح أوروبا وبفضلٍ من استعماريّته أصبح يمتلك خارطة الحضارة الإنسانية على نطاق عالمنا يرسم خطوطها وفواصلها كيفما شاء.

لذلك وعلى أيامنا هذه في بداية العقد الثاني من القرن الحالي والذي يسمّونه القرن الحادي والعشرين[1]، فإنّه حضارياً لا يمكن إخراج اليابان وكوريا الجنوبية وكثيرٍ من دول الهند الصينية عن منظومة الحضارة التي تنتمي إلى أوروبا، بما في ذلك الملحقات كأميركا الشمالية وأستراليا اللتين أصبحتا كما ذكرنا كأنما هما جغرافيا أوروبية أصيلة. ويمكن في هذا الصدد أن نثمّن نجاح القارة الأفريقية في تطهير أرضها من نظامين للاحتلال الاستعماري قام بهما أوروبيون عنصريّون أقاموا دولتين أوربيتين في ما كانا يسميانهما روديسيا الجنوبية ودولة جنوب أفريقيا.

ويقول البعض أن استعمار أوروبا للعالم قد كان خطوةً هامةً في سبيل تحضّره ونقله إلى مصافّ حضارة القرن العشرين بما أضفته من خيرٍ عميمٍ شمل كافة المجتمعات الإنسانية. وينسى القائلون بمثل هذا الحديث، أن الأوروبيين قد أوقفوا باستعمارهم العالم تجربةً مجتمعيّةً ثريّةً ومتنوعةً، كان من المفترض أن تُؤسس لنماذج ربما تكون ذات اختلاف عن صورة الحضارة الأوروبية التي حُملت عليها شعوب المجتمعات العالمية قوةً وتجبرّاً. ولنا أن نتوجّه لهؤلاء بالسؤال التالي: ماذا فعلت أوروبا لإلحاق مستعمراتها بحضارتها غير أن رصّتها صفوفاً إما كموردٍ للخامات الزراعيّة والطبيعية، أو سوقٍ لتصريف ما يتم عندها تصنيعه من هذه المواد الخام؟.

وتلخيصاً أقول: إنّ الضبط الجغرافي التاريخي الحضاري الذي عمدتُ على إجرائه لأوروبا قصدتُ منه أن يكون ضبطاً صالحاً للاستعمال حينما أعمد إلى فحص أسباب الاختصاص الأوروبي بأزمات العلم والمعرفة والمنهج والعقل، وهو كما سترون سيكون ذا فائدةٍ جمّةٍ عندما نعمل على توصيف الإنسان الأوروبي وتحديد موقعه من منظومة العقل البشري بمفهومها العلمي الصحيح.

ماهيّة أوروبا وكينونتها:

ونحن نطلّ من النافذة الرابعة كي نرى ماهيّة أوروبا وكينونتها، فإننا سنواجه صعوبة البحث عمّا كان يسود القارة الأوروبية قبل الألفية الأخيرة قبل الميلاد وذلك لقلة وربما انعدام الآثار المادية لما يمكن أن نعتبره شواهد لحياة تجمعات إنسان الغاب الأوروبي. لكن يمكن تجاوز هذه الصعوبة من خلال استنطاق بواكير الحضارة الأوروبية في أسبرطة وأثينا وطروادة، ثم استنتاج معلومات عن شكلانيتها

[1]- وقد سبق أن أوضحت المفارقة بين تعداد أو إحصاء ما قضينا من سنين وبين حساب تاريخنا. أرجو أن يرجع لمراجعة ذلك في المبحث الثالث.

مما حكته الميثولوجيا الإغريقية خاصة منظومتي الشاعر الإغريقي هوميروس الإلياذة والأوديسّا.

الملاحظة الأولى شديدةُ الوضوح مما لا تحتاج إلى كثير تمعّن، وهي أن هنالك اختلافاً بين ما هو موجودٌ في حياة حوض وادي النيل وما هو موجودٌ في أوروبا. إذ تشير الشواهد التاريخيّة لحياة حوض وادي النيل إلى وجود حالة تمدّن باكرة، من أهم مواصفاتها وجود صناعاتٍ معماريّة وأدوات فخّاريّة رفيعة التقنية، إضافة إلى وجود نشاطٍ زراعيٍّ يوحي بوجود حالة استقرارٍ ومجاوراتٍ مجتمعيّة وادعة ومسالمة، وفي ذلك ما هو واضح الخلاف عما حكته المنظومتان الإغريقيتان. فما يبدو يشير إلى أن ما كان يقع ما بين أثينا وطروادة وأسبرطة هو صنو ما يفعله الحداد بمطروقاته. وذلك بطبيعة الحال لا يخالف حقيقة ما روي في العهود الإغريقية الأولى، ثم ما تلاها في العهد الروماني من حكايا لآلهة الإغريق والرومان من تباغضٍ وتحاسدٍ ومؤامراتٍ وصلت درجة اغتصاب الإله زيوس كبير الآلهة الأوروبية لآلهة أوروبا التي تحمل اسمها تلك القارة المتنافرة المتدافعة تاريخانيتها. واقع حال ما حدث في تاريخٍ مرصودٍ بعد عهود الميثولوجيا الإغريقية هو ما قادنا إلى أن نقرر باستحالة أن تكون تلك الصورة تعبيراً عن حالةٍ عارضةٍ أو منبتّة تختلف عن صبغة بواكير الحضارة الأوروبية التي سادت ما بعد القرن الأول قبل الميلاد. وتتميز هذه البواكير باعتمادها على شخصية أوروبية تتأرجح ما بين النبالة والفروسيّة المقابلة للسيادة أو العبودية المقابلة للجمهور الأوروبي الذي عاش تاريخياً حالةً ثابتةً من القنانة والخنوع السلطوي حتى ليصير الجالس على سدّة الإمبراطورية هو المالك الفعلي لرقاب رعيّته. وذلك يبدو أنه سببُ ومرجعيّةُ ما حدث بعد الاجتماع المديني الأثيني أو الروماني الباكر من قنانةٍ استمرت إلى ما بعد سقوط الدولة الرومانية وتحول السيادة الإمبراطورية التي أصبحت في أيدي النبلاء ملاّك الأراضي. فالدولة في أثينا وروما ثم في دولة النبلاء والإقطاع في العصور الوسيطة يتكون اجتماعها المديني من السادة النبلاء ثم يليهم الفرسان وبعض الملحقين لأداء الخدمات المساعدة المسمَّين بالبرجوازية. وما سوى ذلك لم يكن يوجد سوى أقنانٍ مملوكين بالكامل لسادتهم، أو عبيد تمّ استجلابهم كنتاجٍ للغزو والاستعمار يعملون في خدمة هؤلاء السادة والفرسان. والمجموعتان كلاهما لا تمثّلان مواطنين معترفاً بمواطنتهم الأثينية أو الرومانية أو في دولة الإقطاع والقنانة في العصور الأوروبية الوسطى والمظلمة.

هذه الصورة التي كانت تتميز بها المواطنة الأثينية ثم الرومانية وما لحق بهما، توفّر نموذجاً يبين التركيبة البنائية للمجمعات الحضريّة الأوروبية. وأتحاشى إطلاق صفة المجتمع على ما أسميته تجمّعات حضريةٍ أوروبية، ذلك أن التصنيف التأويلي الصحيح الذي يعتمد على منطقٍ مقبولٍ لظهور الكيان المجتمعي يتنافى مع بنائية مثل هذا النوع من التراكيب. لذلك فالفرضية الأوّلية التي

تدفع بها هذه الأطروحة أن المجتمع كصيغةٍ درجت التجمعات الإنسانية على تشكيل هويّتها من خلالها، هو أمرٌ منعدمٌ تماماً في أوروبا، ويوجد بدلاً عنه فقط تجمعات سكانية حضرية فاقدة تماماً للصفة المجتمعيّة.

ولفحص أركان هذه الأطروحة لا بدّ من تأويل مصطلح المجتمع كي نتبين كيفيّة بنائيته الأولية التي ذكرنا أنّها تخالفُ صيغة الاجتماع الأوروبي.

بدايةً، لا بدّ لي أن أذكر أنّني وإلى حين كتابة هذه السطور لم أتوصّل إلى تأويلٍ جازمٍ للمصطلح (مجتمع) كي أتبينّ ما إذا كان يعبرّ تعبيراً صحيحاً عمّا جرى ويجري من اجتماعٍ إنسانيٍّ في مختلف مناحي عالمنا الأرضي؟ أم أنه يعاني من استلافٍ أو ضعفِ ترجمةٍ بوصفه يعبرّ عن اجتماع شرائحٍ إنسانيّةٍ بعينها؟ وأظن أنّه يستحسن بنا القبول بهذا المصطلح بوضعه الحالي كتعبيرٍ وبصيغته الحالية، وذلك لحين توجهنا بسؤالنا عن تأويل كينونة ومآلات هذا المصطلح لأهل الذكر.

لغةً يعبرّ مصطلح المجتمع عن اجتماعٍ أو تجميعٍ. وذلك أخذٌ بتفعيلة الفعل جمع يجمع جمعاً، والنحو بها ناحيةَ تفعيلة استفعل في الفعل اجتمع يجتمع اجتماعاً. وربما يبدو في صيغة الاستفعال استبطانٌ لعملية التكوين التي ربمّا ترمز إلى فعل فاعلٍ مستترٍ أو ربما مبنيٍّ للمجهول لكن ذي تأثيرٍ وروحٍ تضفي بسمتها على صفة وطريقة التكوين.

خارج نطاق اللّغة تشير عملية تأويل ما هو متاحٌ من معرفةٍ بالمصطلح إلى أنّ شكل المجتمع وطابعه التركيبي ربما يأخذ شكل المجسّم ذي الثلاثة أبعاد كما هي المباني، إذ يحتوي على وحداتٍ بنائيةٍ ومادةٍ لاصقة لهذه الوحدات. بذل المزيد من الجهد التأويلي يوصل إلى تفصيلات شكل الوحدات البنائيّة والكشف عن نوعيّة المادة اللاصقة لتلك الوحدات. ففي مجال الوحدات البنائية لا يختلف المجتمع عن أيّ تجمعاتٍ كيفما يكون شكلها مدينيّة أو حضارية أو بدوية حيث يمثل الفرد الإنساني هذه الوحدات البنائية. أما عند الحديث عن المادة اللاصقة فالحديث يطول. فإنه وكما هو ظاهرٌ لا يحتاج لكشّافٍ فاحصٍ، وفي بواكير الخروج من التجمعات الإنسانية الصغيرة في العصر الحجري القديم، قد حدث أن كانت صيغة تلك التجمعات تنتمي لمجموعات ذات إثنيةٍ واحدة، أي تتمتع بصفة القرابة العشائرية. وما هو واضحٌ أيضاً ولا يحتاج إلى كشّاف فاحصٍ، أن تلك العشائرية كانت متطلباً حياتياً ضرورياً القدر نفسه الذي تؤخذ به كواقع حالٍ طبيعيٍّ لازم تلك التجمّعات التي كان ديدنها هو قدرتها على الصراع من أجل بقاء النوع في حياة الغاب الباكرة بمفترسِاتها أو مفترَساتَها. وقد كان من واجبات تلك الجماعة - كما هو شأن كثيرٍ من الثدييات

العليا من آكلة اللحوم – هو الصيد الجماعي التعاوني وذلك لكفاية الجماعة. كما يمكن القبول بخاصية تعاون تلك الجماعة في تحديد الأماكن ذات الوفرة في إنتاج الثمار أو البقوليات وربما تأمين وجود الجماعة في تلك المناطق للثديات التي تجمع بين أكل اللحوم والثمار. لذلك وبناءً عليه فما يمكن أن يوصف بالتجانس الإثني والتجانس في متطلبات تلك الجماعة هو ما يضفي بميزاتٍ حيويةٍ تقود إلى القول بذوبان الفرد في تلك الجماعات الباكرة ذوباناً تاماً شكلاً ومحتوى، إذ لا حاجة ولا ضرورة لمتخالفاتٍ أو ذواتٍ متفردة.

وبلا شك، فالراجح أن تكون بعض غرائز ذوات الثدي الكبرى تفعل فعلها وسط هذه التجمّعات، وكذلك فبعض تلك التجمّعات، شأنها في ذلك شأن الثدييات العليا، تمتلك تجريباً بيئوياً يتمثل في الهجرة لا طلباً لمناطق الوفرة الغذائية وحسب، بل وأحياناً مفارقة لمناطق كثيرة الأمطار إلى مناطق أقلّ ربما هرباً من مثل ذبابة التسي تسي. مثل تلك الهجرة تقوم بها ثدييات أعالي حوض نهري الدندر والرهد الموسميين بأواسط السودان من أعالي الهضبة الحبشية إلى سهل البطانة في هجرة لا شكّ أن تاريخها يمتدّ لحقبةٍ استقرّ فيها مناخ كوكبنا على ما هو عليه حالياً. ويمكن القول أن بعض تلك التجمعات تتحول بفعل الهجرة إلى قطعانٍ كبيرةٍ ومتوسطةٍ وصغيرةٍ أحياناً. فصفات التجانس التي كانت تتمتع بها التجمعات الصغيرة، هي نفسها وليس غيرها ما يسود بين القطعان كنتيجةٍ لوحدة البيئة الحاضنة لتلك التجمعات ووحدة الأصول العرقيّة كذلك. تلك الهجرات نفسها تحدث في مناطقٍ أخرى من القارة الأفريقية جنوب خط الاستواء من مناطقٍ متاخمة لخط الاستواء إلى مناطق مدارية. ومن البداهة أن تحدث بعض التمايزات إذا ما تمت المقارنة بين تجمعات الثدييات في أيٍّ من الهجرتين لأسبابٍ ربما تكون نتيجةً لاختلاف البيئة الطبيعية بما تسببه من تحوّرات بيئية، أو كنتيجةٍ لاختلافات في الجينات الوراثية بين أفراد المجموعتين. لذلك فمن تحصيل الحاصل أن نقرّر أنّ ناتج مثل تلك التباينات والتماثلات يؤدي إلى وجود تشابهات أو تمايزات بين مختلف مجموعات الثدييات بما في ذلك الإنسان تبعاً للبيئة الجغرافية أو التناسل. ومن ذلك نلاحظ الفروقات والتماثلات بين حيوان وإنسان المناطق القطبية الباردة وحيوان وإنسان المناطق المدارية، أو الفروقات بين حيوان أو إنسان المناطق الجبليّة وحيوان أو إنسان السهول.

إضافةً إلى ذلك فهناك تمايزاتٌ أخرى يخلقها تكوين التجمّعات الصغيرة أو التجمعات ذات الطبيعة القطعانية الكبيرة والمتوسطة. فمما هو مرصودٌ من آثارٍ للعصور الحجريّة القديمة، نلاحظ أن طرق التواصل قد وصلت حدّ التعبير بالرسومات. وذلك لا يعطي صورةً كاملةً لنوع التواصل الصوتي وما إذا كان قد وصل حدّ اللغات المنطوقة المتداولة، أم كان التواصل الصوتي ما يزال

يعيش أطوار بدايات التخليق اللغوي في شكل أصواتٍ تم التعارف على ما تمثله من حالات مثل التحذير من الخطر أو التهديد لحمل الآخرين بعيداً عن مجالات البعض الحيوية، أو خلافه من كثير مما يمكن ملاحظته من تواصلٍ صوتيٍّ بين مختلف مراتب مملكة الحيوان على عمومها. والإنسان بالطبع قد أتى عليه حينٌ من الدهر لم يكن فيه شيئاً مذكوراً بغير حيوانيته التي لا تختلف إلا اختلافاً طفيفاً عن بقية إخوته في مملكة الحيوان في أطوار نشأته الحيوانية الأولى. ومما هو في بداهة مفهومة، أن طرق التواصل الصوتي، ولاحقاً طُرق التواصل اللغوي هي نفسها مما يدخل تلك المجموعات الكبيرة والمتوسطة والصغيرة في دورةٍ أخرى من التمايزات والتشابهات، بما يمكن من استعمال تلك التمايزات في الفرز والتفريق بين تلك المجموعات.

وبالطبع، ومما تسبغه قناعاتٌ يفرضها واقع الحال الإنساني، أن بيئةً وافرة العطاء كانت خير معينٍ على ظهور تجريبٍ حيويٍّ وبيئويٍّ طبيعي، أفضى إلى حراكٍ وتحولاتٍ نوعيةٍ وسط المجموعات الإنسانية الأولى حتى وصلت إلى بدايات المعارف الإنسانية على إطلاقها، ألا وهي المعارف التصميمية.

وينبغي هنا الاعتراف بأنّ علم التصميم هو الذي مكّن من انتقال الإنسان من بيئته الحيوانية الأولى إلى بيئةٍ أكثر تقدماً ورقياً ووفرةً تجريبية. فإنسان العصر الحجري هو المصمم الإنساني الأول، ومعارفه التصميميّة هي مفتاح حقول التجريب التي قادت إلى مسلسل التراكم المعرفي، وبالطبع فقد كان ذلك مما ساهم مساهمةً كبيرة في عملية تجميع المجتمعات البشرية الأولى. كيف؟

تأويلٌ انثروبولوجيٌّ

بادئُ ذي بدءٍ، ينبغي تسليط المزيد من الضوء التأويلي لرؤية أيِّ مقارباتٍ ما بين الوسائل والآليات التكوينيّة الأوليّة للمجتمع، وبين الأشكال السابقة التي مهّدت لتلك التجميعات. ويمكن النظر للتفريق بين التجمّعات الأولى لساكني الكهوف، وبين تجمعاتٍ أخرى لاحقة تطورت عندها حرفة صيد الحيوان بعد تمكّنهم من صنع الآلات الحجرية. ونسوق ذلك في ارتباطٍ مع مستنتجٍ أوّليٍّ تعلمناه في المدارس الأوّليّة لا أودّ أن أعارضه، أن استئناس وترويض النار كان قد تم في طورٍ أكثر بكورةً وأقل وفرة معرفية من عصر صنع الآلات الحجرية. ويمكننا أن نستنتج أيضاً أن هجرات الثدييات قد مكّنت بعض المجموعات الكبيرة والمتوسطة من السكن بجانب بعض الأنهار الدائمة الجريان حيث الوفرة المستدامة للموارد، إضافةً إلى اعتدالٍ متوسّط الأمطار واعتدال المناخ بصورةٍ

أكبر. وقد يبدو أن ما توفر لساكني ضفاف الأنهار من استقرارٍ ربما كان ضمن أقوى العوامل التي أفضت إلى اكتشاف الزراعة ثم استئناس وتربية الحيوان. وقد نلاحظ اهتزاز منطق السبق ما بين اكتشاف الزراعة وتربية الحيوان ومدى تساوقهما أو تتابعهما مع تصنيع الآلات الحجرية. لكن وبطبيعة الحال فإن مثل هذا الاهتزاز قد لا يحدث في عنصر السبق إذا ما نظرنا إلى مرحلة تصنيع الأدوات الفخّاريّة اللاحقة.

فصناعة الفخار رغم بكورتها فهي لا يمكنها أن تتساوق مع اكتشاف الزراعة أو تربية وتأليف الحيوان، إذ إن تصنيعها لا بدّ أن يرتبط بعنصر الاستقرار. وهي كصناعةٍ تتميزُ بكونها ذات ارتباطٍ عضويٍّ بوجود مساكنٍ لأناسٍ بعينهم يصنعون ويتملّكون ويحتفظون بتلك الأدوات. إضافةً إلى أن تصنيع الأدوات الخزفية هو تصنيعٌ لا يتميز بالمباشرة ولا البساطة التصميمية، بل هو عملٌ مركبٌ من مادةٍ خامٍ يتم تشكيلها ثم تحضير محارقٍ لحرقها، ثم حرقها بكيفيةٍ معينة. كل ذلك يشير إلى مدى تعقيد هذه العملية التي يمكن أن يُرى في ظهورها ظهورٌ باكرٌ لتنظيمٍ مجتمعيٍّ جديد، طرأ على تلك الجماعة.

وما يمكننا أن نستخلصه من هذا الجهد التأويلي، أنّ مجموعةً من العناصر التمييزية قد بات بالإمكان ملاحظتها في التجمعات الإنسانية الباكرة. ويبدو أنه في اللحظة التي وصلت بالتجريب الإنساني إلى الاستقرار الزراعي وصناعة الأدوات الفخاريّة لا بدّ أن يكون قد صاحبه تطويرٌ للتواصل الصوتي البسيط إلى تواصل لُغويٍّ أكثر تعقيداً وأكثر قدرةً على التعبير. فإن ذلك كله مما يمكن استخدامه لتمييز فترة ظهور المجتمعات الباكرة الأولى. فالتجمّعات المستقرة التي قامت على ضفاف الأنهار تمارس الزراعة وتصنّع الأدوات الفخارية، هي تجمعاتٌ ذات تعقيدٍ تكوينيٍّ أكثر من تجمّعات ساكني الكهوف الصيادين وملتقطي الثمار. هذا الانتظام والانسجام في تجمعات الاستقرار الزراعي على ضفاف الأنهار، أوجد وحدةً عضويةً بين مكونات تلك التجمعات، جعل من الفرد لبنةً بنائيّةً لجماعةٍ متناغمةٍ منسجمةٍ تؤدّي واجباتها الجماعية في تناغمٍ وانسجامٍ. وإذا ما لاحظنا تشابه سحنات وملامح أفراد هذه المكونات وتشابه تكويناتهم الجسدية، فسنقرّر بعدها أنّه قد أصبح هنالك بناءٌ مجتمعيٌّ تلتصق مكوناته بفضل مادةٍ لاصقةٍ هي عبارةٌ عما تفرزه البيئة الطبيعية وما تضفيه من مميزاتٍ على هذه التجمعات من مقوماتٍ منها لغة هذه الجماعة والأساليب التي تتخذها في ممارساتها من صيدٍ وزراعةٍ وتصنيعٍ للآلات الفخاريّة. كذلك فلا بدّ أن نلاحظ أنَّ كثيراً من هذه الصفات مكتسبةٌ كنتيجةٍ لهذا النظام التجميعي، وهي صفاتٌ ينبغي أن يتزود بها أيّ فرد كي يكون صالحاً للانتظام ثم الانسجام داخل هذه الجماعة. لذلك ينشأ نهجٌ تعليميٌّ أو تقويميٌّ

يتوسّل به الأفراد لنيل صفة الانتماء لهذه الجماعة، إذ إن انعدام هذه الصفات ضعفٌ لا يُتيح للفرد الانتماء والانسجام مع مجموعته. هذا النهج التقويميُّ هو في الوقت نفسه نهجٌ لاستعدال اعوجاج الفرد كي يستقيم عوده بهذه التسوية التي تؤهّله لعضويّة هذه الجماعة.

إنّ النهج المكسب لصفات الانسجام هذه، وهو العنصر التقويميُّ الذي يستعدل اعوجاج الفرد كي ينسجم مع الجماعة، هو الذي نعنيه مباشرةً بالمصطلح العربي "ثقافة". إذ إنّ تقويم الفرد معناها التأويليّ المباشر هو تثقيفه، والتي هي نفسها استعدال اعوجاجه. لذلك فاللبنات البنائية التي يقوم عليها بناء المجتمع هي الإنسان المفرد الذي يلتصق بغيره من الناس الأفراد بمادةٍ لاصقةٍ هي الثقافة، فيكوّن مجتمعاً. وبالطبع لا يسمح انعدام المادة اللاصقة ترصيص اللبنات، فلا يقوم بناء. فانعدام الثقافة لا يصيّر أيّ تجمعٍ إنسانيٍّ مجتمعاً نتيجةً لانعدام عنصر البناء الأساسي. وذلك حكمٌ ثابتٌ يشير إلى وجود رباطٍ دائمٍ ما بين المجتمع والثقافة حتى ليعني انعدامها نفياً مباشراً وصريحاً لصفة أن يكون أيّ تجمعٍ إنسانيٍّ هو مجتمعاً بالضرورة.

ومع نضوج مصطلح "مجتمع" وبعد أن تميّز بتكوينه الذي يقوم على الثقافة، فلا بدّ من إعمال أجهزة ضبطٍ مصطلحيّةٍ تزيل ما بإمكانه أن يأتي بما يضعف نضوجه نتيجةً لعدم استقرار معنى المصطلح في اللّغة العربيّة مع تراجمه في اللغات الأوروبية المصاحبة. فقد درج المترجمون على ترجمة مصطلح ثقافة بالمصطلح الإنجليزي المقابل (CULTURE). وما ينبغي أن نذكره هنا أن في المصطلح الإنجليزي تأثيرٌ ناتجٌ عن اختلاف بيئتيه الطبيعية والمجتمعيّة. فقد أفرز تلك البيئة جذراً لغوياً للمصطلح يتخالف مع الجذر اللغوي العربي. فالجذر اللغوي للمصطلح الإنجليزي يعني النماء أو النمو أو الإنبات كما يبدو في مصطلح علوم الطب (Blood Culture) وترجمته (استزراع الدم) ويستعمله الأطباء كما هو معلومٌ لاستزراع الجراثيم. أو المصطلح (Agriculture) ومعناها الزراعة بمعناها العريض. في حين يرجع جذر المصطلح العربي، كما سبق ذكره، لعملية استعدال الاعوجاج، للعصا أو لقناة الرمح إلخ. والفرق ظاهرٌ لا يتيح لمترجمي المصطلحات أن يقولوا بمثل هذه الترجمة، إذا ما كانوا يركنون لعلميّة تحكّم تراجم مصطلحياتهم. فهذه المعلومة تقود إلى اتهامٍ بالضعف اللغوي للمترجمين الذين يقرّرون أن المصطلح الإنجليزي (culture) هو ترجمةٌ للمصطلح ثقافة في اللّغة العربيّة، بينما صحيحٌ أنّ ترجمته هي الإنبات أو الاستزراع أو النمو.

وفي حقلٍ قد لا يمتُّ لحقل العلم بصلةٍ، قد يصدر ما يعيق التفكير العلمي المستقيم الذي لا بد أن ينبني عليه البحث العلمي. هذا الحقل تقوم به مؤسسات سياسيّة ذات طبيعةٍ تتصل بالعلوم.

ومثالي على ذلك (منظمة اليونسكو) التي أُنشئت لترعى العلوم والثقافة. والشاهد أن طبيعة وقوانين هذه المؤسسة وشبيهاتها مبنيّةٌ على اتفاقات سياسيةٍ ربما كان من شأنها أن تلوّن العلوم بألوانٍ سياسيّة مما يمحقها. ذلك أن واقع حال مثل هذه المؤسسات بطبيعته يفرض عليها أن تُخضع ما تقرره لهذه الاتفاقات السياسيّة غير العلمية. ومن ذلك تعريفٌ صدَر لهذه المؤسسة الدولية لتعريف الثقافة، فرأت أن تجمع فيه كلُّ ما يمُكن أن يدخل في إنشاء وقيام المجتمعات في مصطلحٍ واحدٍ فعرَّفت الثقافة بأنها: «الكلُّ المركب من العادات والتقاليد والمعتقدات والفنون والآداب والمنتجات المادية وطُرق وأساليب العيش والميزات الإثنية والفولكلور وذلك مما تنتجه أو تتعلق به أيّ تجمعات إنسانية.» ويبدو أنّ في هذا التجميع ما قد يرى كمتناقضاتٍ مثل تجميع طرق ووسائل العيش كعمليةٍ يمثلها المصطلح (culture) مع عملية تسوية وتعديل الفرد كي ينسجم مع الجماعة ويمثلها المصطلح العربي "ثقافة". ولا يمكن أن تقول أن المجتمع الأوروبي قد قام على ثقافةٍ مجتمعيّة، إذ نكون قد أقحمنا أفراده في ما لا يتحمّلونه أو يطيقونه من تقييد. وعادةً ينبت الأوروبي في بيئته بالكيفية التي ينبت بها دونما مثقّفٍ يقيّد طريقة إنباته فينبت ويشبّ عن الطوق ويترعرع على نمط فردانيّةٍ لا تجميع أو تسوية أوتعديل فيها. وذلك ربما يشير إلى طريقةٍ مخالفةٍ في ترصيص لبنات تجمّعاتٍ إنسانية مخالفة للنمط العتيق في تكوّن المجتمعات وتقع في الغرب الأوروبي. وقد قاد هذا الإتجاه السياسي إلى تقرير أنّ ثقافةً مختلفةً توجد في الغرب الأوروبي يسمونها ثقافة الفردانية. وما هو مؤكد أن مثل هذا السبك المصطلحي هو سبكٌ غريبٌ يجمع متناقضات لا يمكن تجميعها حتى لتبدو غرابة في استعمال مصطلح «ثقافة الفردانية» إذ تهزم الفردانية الثقافة من حيث إن الثقافة تجميعٌ يسوى له الأفراد ويُثقّفوا كي يصلحوا لتنميطٍ جمعيٍّ، في حين تؤدي الفردانية إلى التفرّد الذي يتمرّد على النموذج المجتمعي الموحّد. وقد يلاحظ أن في سيادة (نمط النمو الفرداني) تنتج تجميعاً نحا بطبيعته نحو الصراع وتفشّي ظاهرة الاستعباد في التجمعات المدينية الأوروبية الباكرة، تلك التي آلت إلى نشوء ظاهرة الطبقية الطاغية على الاجتماع الأوروبي.

وما هو معلومٌ هو أنّ تطوراً قد طرأ على الاجتماع الإنساني أدّى إلى ظهور المدن بشكلها المعاصر، أي كمراكزَ حضريّةٍ تتمركز حولها مناشط الفاعلية الإنسانية. وهذا ما ينبغي أن نحسن تأويله كي نرى موقع عمليّتي التمدّن والتحضّر من المجتمع ومن ثقافته.

أوّلُ ما يتبدّى من شكل البناء المديني وما يتبعه من بناءٍ حضري، هو أن تينك بنيتان حقوقيّتان، أي تتصلان بضبط وتنسيق الفاعليّة الإنسانية. وذلك يعني أنّهما كبنيتين تقعان أعلى من البناء المجتمعي ذي الصفة التحتية الملتصقة بمحض اجتماع الإنسان البسيط الأوّلي، أي قبل أن يترقّى

وجوده حتى تصير له فاعليّةً منتظمةً في شكل بنيةٍ حقوقيّةٍ فوقيّةٍ كما هي بنية التمدين والتحضّر اللاحقة لوجود وظهور المجتمع. لذلك فينبغي أن نفرّق بين اجتماعين، الاجتماع الأول الذي يقوم على الانتماء الثقافي، والاجتماع الثاني الذي يقوم على فاعليّة الإنسان ونشاطه. فالمهندس والطبيب وعامل البناء والميكانيكي والجندي في الجيوش النظاميّة فهؤلاء كلّهم ينتمون إلى النوع الثاني من الاجتماع. ذلك الذي يقوم على فاعليّة الإنسان. أما النوع الأول فيتجه مباشرةً إلى صفات إنسانيةٍ أوليّةٍ كالانتماء القبلي، فالجهيني أو القرشي أو الفارسي أو الشايقي أو الكناني، هؤلاء كلّهم ينتمون إلى الاجتماع الأوّلي ذي الانتماء الثقافي.

ويمكننا أن نحضّر مثالين عن هذين النوعين من الاجتماع كي نتمكن من المقارنة بينهما حيث يمكن رؤية النوع ذي البعد الثقافي حاضراً في مختلف المناطق السكنية في الشرقين المتوسط والأقصى. ويمكنني أن أقدم مثالاً لهذا النوع مما ألمسه لمساً في المناطق حول العاصمة السودانيّة الخرطوم كما هي جزيرة توتي التي تسكنها قبائل المحس ذات الأصول النوبيّة، أو ضاحية أم ضبان التي كانت تسكنها قبيلة الكواهلة السودانية ذات الأصول العربية. أما النوع الذي ينسب تكوينه إلى الفاعليّة فذلك نجده في حالة (إشلاق عبّاس) الذي كان يمثل ثكنةً عسكريةً تقع على أطراف مدينة الخرطوم، أو منطقة (البركس) والتي كانت ثكنات للجيش الإنجليزي إبان فترة استعمار الإنجليز للسودان، ثم تحوّل بعد ذلك كسكنٍ لطلاب جامعة الخرطوم. ففي إشلاق عباس أو منطقة (البركس) لا يمكن أن نقول بوجود مجتمع، بل يمكننا تسميتها بمنطقةٍ سكنيةٍ للجنود والضباط من الجيوش التي كانت تعمل في السودان ثم سكن لطلاب العلم بعد ذلك. بينما يمكن اعتبار جزيرة توتي وقرية أم ضبان منطقتين تحتويان على مجتمعٍ بكلِّ ما تحمله كلمة مجتمعٍ من صفاتٍ ومعانٍ ثقافيةٍ وهويّاتيّة (هويّة).

ولا يمنع بالطبع أن يتمكّنَ مجتمعٌ بصفته الثقافيّة من أن يوظّف ما بحوزته من فاعليةٍ لتكوين مركزٍ حضري. المثال التاريخي لذلك هو كما في دولة سبأ التي كان يسكنها إلى جانب العرب القحطانيين العاربة، قبائل حبشية ذات أصولٍ سامية أفريقيةٍ كقبائل الأمهرا وبعض قبائل البجا. ولا يمكن بالطبع إنكار فاعليّة المركز الحضاري لدولة سبأ السبّاقة إلى تقنية إقامة السدود. كذلك مدينة مكة التي سكنتها قبيلة قريش ذات الريادة في مجال التجارة العالمية، وهناك أمثلةٌ كثيرةٌ يصعب حصرها.

لكن وعلى الرغم من باهر ما في هذه الأمثلة، فلا يعتبر شأناً شائعاً صبغ التمييزات الثقافية على المراكز الحضريّة، كما لا يعتبر من معتبراتها ولا يعتد به. فالمدينة لا تأبه للصفة التي لا تضيف كثيراً

لفاعلية مواطنيها. فالانتماء القرشي أو الشايقي لا يمتلك أن يؤثر كمفهومٍ في صفة فاعليّة الفرد. إذ لا يمكن القول بعلاقةٍ بين أن تكون طبيباً أو مهندساً أو ميكانيكيّاً وبين أنً تكون قرشياً أو جهنياً أو جعلياً، فهذا مما يصعب تركيبه على هذا.

وبالطبع نتبيّن هنا المخالفة بين ما يتمّ صياغته ثقافياً من مجتمعاتٍ وما يتمّ تجميعه مدنياً من تجمّعاتٍ سكانيّة قد لا يتعدّى معنى اجتماعها غير تنشيط فعاليتها. وبالطبع فإنّ المجتمع هو ذاك الذي يراعي لمنشأ أفراده ويعجم عودهم بتوحيد عاداتهم ومعتقداتهم وتقاليدهم وقيمهم وشعائرهم الدينية وأصولهم الإثنية فالكلّ المتكون من هذا التعديل والتسوية يمثل الهوية التي يضيفها مجتمعٍ ما على أفراده، فيميزهم بانتماءهم الثقافي الذي عجموا ذواتهم كي يكونوا داخله مميزين عمن سواهم. وهذا أسلوبٌ وطريقةٌ في العيش اشتهرت في المجتمعين الشرقي والشرق أوسطي بحسب انتظام أصول هذه المجتمعات على قيم ثقافية ذات صفةٍ أولية في تأسيسٍ اجتماعيٍّ، هل كان محتوياً على هذا المكوّن التأسيسي، أم كان تأسيساً يقوم فقط على مقومات الفاعلية المجتمعية ذات الانتظام خلف القوانين المنظمة للتمدّن ولمؤسساته السلطوية؟ الإجابة عن هذا السؤال توجب علينا أن نعمد إلى تشريح جسد الاجتماع الأوروبي كي نتبيّن الطريقة التي تمّ من خلالها تجميعه بها، فإلى مضابط هذا التشريح والفحص.

هل تم تأسيس مجتمع في أوروبا؟

ويتوجّب في البداية ولضمان الإجابة عن هذا السؤال، الوقوف على تعقيدات أحدثتها نشوء المدن كمراكزٍ حضريّةٍ تقوم برعاية فاعلية ونشاط التجمّعات الإنسانيّة آنذاك. خاصةً بعد أن نحت تلك المدن نحواً تُجاوز تأسيس عناصر التمدّن والتحضّر في ما عرف تاريخياً بحضارة المدينة الواحدة، إلى تكوين منظوماتٍ حضريّة أكبر وأكثر تعقيداً كما هو مثال الدولتين الأوروبيتين أثينا وروما والدولة الفارسيّة خارج أوروبا، ولاحقاً إلى تكوين الدولة الوطنية القُطرية التي تسود عالمنا المعاصر.

وينبغي منهجياً أن نتحسّب لما يبدو أنه ضعفٌ يحيط بتنزيل جدليّة مقومات منظومة الحضارة المعنية بتأسيس المجتمع الأوروبي مع المكوّن التأسيسي الثقافي الأوّلي، في حين أن ذلك الضعف ربما يبدو وكأنّما هو نتيجةٌ للتخليط المعتاد الظهور بين الذاتي والموضوعي. فقبل أن نفترض أن تأسيس المجتمع الأوروبي كان قد قام على أحاديّةٍ تأسيسيّةٍ لا تنظر إلى هذا المكوّن الأساسي ولا تعتدّ به فإنه ينبغي أن نفتح أعيننا على حقيقة ضعف مقاربة مقومات منظومة الحضارة من بنى فوقيّةٍ حقوقيةٍ

وربما مؤسسيّة، مع منظومة الثقافة كبنيةٍ تحتيّةٍ بحسب أنّ الأولى لا تؤدي إلى تكوين مجتمعٍ، بل إلى ظهور تجمّعاتٍ سكنيّة كما هو في إشلاق عباس أو البركس، في حين تؤدي الثانية إلى تكوين مجتمعٍ كما هو في جزيرة توتي وقرية أم ضبان. والحقُّ أنّ تلك ليست حقيقةً مانعةً لأن يمتزج المكونان في تجريبٍ مجتمعيٍّ، فقط يحتاج ذلك التجريب إلى قياد ماهرٍ عبر مشروعٍ واضح الأركان والمقومات. وتلك حقيقةٌ تشير إلى أنّ أحادية التجريب في المجتمع الإنساني المعاصر إنما هو واقعٌ مفتعلٌ يقوم على خلفيّة استيلاء التجريب الأوروبي وسيطرته على تجريب بقيّة المنظومات على نطاق البسيطة، ومن ثم فرض أحادية التجريب عليها. ومن ناحيةٍ أخرى، فلو أحسنّا النظر إلى بواكير ثم لاحق تكوين المراكز الحضريّة الأوروبيّة في أثينا وإسبرطة وطروادة ومقدونيا وفي روما، ثم في دويلات قنانة النبلاء الأوروبيين في العصور الأوروبيّة الوسيطة، ثم في لاحق معاصر الدولة الوطنية، لرأينا كيف تتطابق شكلانية ومحتوى إشلاق عباس كثكنةٍ عسكريّة على تلك التجمعات الحضرية الأوروبية. فمن ناحية المحتوى، فتلك الحواضر تتكون وحداتها البنائية من النبلاء والسادة الملاك، ويليهم الفرسان، ثم يلي ذلك طبقةٌ وسطى صغيرةٌ مساعدةٌ يسمونها الطبقة البرجوازية، ثم عبيد أو أقنان لا يتم اعتبارهم مواطنين، بل قطعانٌ مملوكةٌ بالكامل للسادة النبلاء والملاك. تسير كلُّ هذه التجمعات ذات الفرز الطبقي الدقيق بسيرورةٍ لا تحتوي على أيّ قدرٍ من السّلم والموادعة، بل تقوم على تراتبٍ تحكميّةٍ تحت يد قبضة قوى مسلّحةٍ دقيقة التنظيم وقوية الشكيمة. هذا الفرز الطبقي العتيق في التجمعات الحضرية الأوروبية لا يفتح مجالاً لأيّ شكلٍ من أشكال الثقافة المجتمعية. فكلّ طبقةٍ لها تقاليد طبقية مبنية على العلو والتأفف مما هو موجودٌ في الطبقة التي تحتها. لذلك تخلو تلك التجمعات السكنية تمام الخلو من أيّ شكلٍ من أشكال الثقافة التجميعيّة، بل تقوم فقط بتجويد نسق انتظامها الحضاري من توضيبٍ قانونيٍّ ومؤسسي. وهذا ما جعل الثورة الفرنسية التي قامت ضد هذا الوضع الطبقي اللاإنساني تطالب بالحريّة والإخاء والمساواة. ويبدو أن إعلان الدولة الأوروبية الجديدة التي تمخضت عن نجاح تلك الثورة في ركل تلك المنظومة الطبقية وبشكلها ذاك، ومن ثم الاتجاه لإقامة جمهوريات تعني في ما تعني إعطاء اعتبار لحرية وكرامة الإنسان الأوروبي الذي كان قِناً. فقد أدّت الثورة الفرنسية إلى إقامة دولةٍ جديدةٍ تقوم على عقدٍ اجتماعيٍّ جديد. وأرجو ألاّ يفوت علينا هنا أن ننظر إلى إعادة تأسيس شكل العلاقات الإنسانية في الاجتماع الأوروبي، ومدى اعتماد تأسيسه على تعاقدٍ يكرّس عدم تعدّي الدولة على أسس التعاقد الطبقي القديم. وهذه مشتبكاتٌ ذات تعقيداتٍ تحتاج للمزيد من التأويل كي نرى مزيداً من حقائقها التكوينيّة ما لا يسع مجالنا هنا لذكرها، فنتوقف هنا متجنّبين أن تجرفنا رغبةٌ حارّةٌ لإجراء المزيد من فضح أسس تشكيل الاجتماع الأوروبي. وعلى هذه

الشاكلة فقد كانت جلّ المناولات الأوروبية لرفد التجريب الإنساني لا تحتوي على غير المؤسسيّة والعسكريتاريا. ففي فصلٍ دراسيٍّ في مجال تاريخ التصميم المعماري أقامته جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا العام 1996، أشار الدكتور هاشم خليفة محجوب إلى حقيقة ريادة العمران الروماني في مجال التخطيط العمراني. وقد أوضح الدكتور هاشم في هذا الصدد كيف أن حلّ وارتحال الوحدات العسكريّة الرومانية وفق تراتبها، وهي في غالبها محمولةً على مركباتٍ تقتضي تعبيد الطرق التي تسير عليها. وبواقع حالها الذي يقتضي أن يكون بداية تحرّكها من حالة الظعون، إلى أن تضع مطارحها للسكون مرة أخرى، أن يتم ذلك وفق انتظام بحسب تراتب الجيوش الرومانية وتقسيمها إلى وحداتٍ منتظمة التحرك، بالقدر نفسه الذي ينظم طريقة وضع المضارب وطريقة فتح مسارات بينها، وهذا تخطيطٌ عمرانيٌّ باكر رفدت به عسكريتاريا الدولة الرومانية التجريب الإنساني، تشير إليه المقولة التاريخية الشهيرة: كل الطرق تؤدي إلى روما.

وليت شعري، أيكون في الفعل عبدٌ يعبّد تعبيداً، في الجملة «تعبيد طرق روما» إشارة إلى استعمال العبيد في عمليات التعبيد هذه؟ وهذا سؤال أسوقه بكلّ الجدّ إلى العارفين باللغة العربية عسى أن يقودونا إلى تسكين شكوكٍ وهواجسَ في عملية التعبيد هذه.

وأتمنى أن نكون قد وصلنا إلى تلخيصٍ مناسبٍ عن ظروفٍ وملابساتِ نشأة التجمعات السكنية الأوروبية، وكيفية مخالفة ظروف نشأتها لظروف نشأة المجتمعات في الشرقين الأقصى والمتوسط، حيث يتم تأسيس المجتمعات الشرقية على قدرٍ معتبرٍ من الثقافة المجتمعيّة فتدخل في طبيعة تكوينها المجتمعي. من ذلك نستطيع أن نقرر بحسب اعتماد التجمعات السكانية الأوروبية فقط على تنظيم وتنسيق المصالح المرسلة ضمن تنسيق وتنظيم فاعليّة ونشاط إنسانها، فستكون بالتالي ظروف نشأة وتكوين تلك التجمعات خالية تماماً من البعد الثقافي الذي لا تحتاجه لتنسيق فاعليتها ونشاطاتها. لذلك لا يمكن أن يُطلق على ما تؤسسه تلك التجمعات السكنية صفة مجتمع، فهو عبارةٌ عن قطاعات سكنيّة لمواطنين تمّ تجميعهم ضمن صياغة قوى الإنتاج الأوروبية في وحداتٍ إنتاجيّةٍ صغيرة لا روابط ثقافية بينها. ولو تتبعنا شكل ومحتوى الأسرة في المجتمع الأوروبي، لجمّعنا ما لا يمكن إحصاؤه من مميزاتٍ تتميز بها الأسر الأوروبية من صغرٍ في التكوين، وخلوٍّ من المبادرة المجتمعيّة، والاعتماد على عقودٍ اجتماعيةٍ صيغت فقط لأجل حقوقٍ وواجباتٍ قانونية، وتختفي تمام الاختفاء أيّ شكلٍ لأنساقٍ أو كياناتٍ تقوم على قيمِ ثقافةٍ مجتمعيةٍ ربما تتعدى أطر العقود الاجتماعية في رُقيّها القيمي والأخلاقي.

وبطبيعة الأشياء، فإنه يمكن أن يُرى في الطابع الأوروبي ذي الميول الحضاريّة في تأسيس شكل اجتماعه الإنساني، أن ما قدمه من نموذجٍ يحتوي على تمردٍ على الثقافة المجتمعية، وربما يُرى فيه صورة من صور العداء للثقافي كسمةٍ تاريخية ملازمة. وذلك ربما يعطي تبريراً كافياً لعدوانية سلوك التشكيلة الحضاريّة الأوروبية في مرّ عصور تاريخها على جيرانها، وذلك بدءًا مما قام به الإغريق من غزو لطروادة مستعملين حيلة الحصان الخشبي الشهيرة، ثم ما تلا ذلك من غزوٍ واحتلالٍ قامت به دولة الإغريق البطالمة على سكان حوضي البحر الأبيض المتوسط والبحر الأحمر. وما قاموا به من تأسيس موانئ في شكل قِلاعٍ وحصونٍ على ساحل البحر الأحمر كميناء أدوليس وميناء بطليموس ثيرون وذلك لأجل اصطياد وترحيل الرقيق الأفريقي. ثم ما تبع ذلك من غزو واحتلال روماني لمصر وَصل حتى أواسط أفريقيا في دولة مروى. وكذلك احتلالهم سواحل البحر الأبيض المتوسط وبعض مناحي وسواحل الشام. هذا الاحتلال والاستعمار الذي تواصل في القرن الثامن عشر، ثم القرن التاسع عشر ثم القرن العشرين في شكل استعمارٍ استيطانيٍّ تقليديٍّ قديم، تبعه استعمارٌ آخر حديثٌ في القرن العشرين لا يتسع المجال هنا لتوصيفه. وربما هنالك ذيول ما زالت شاخصةً لحقبة الاستعمار الاستيطاني الأوروبي بمفهومه التقليدي من احتلالٍ تقوم به بعض الدول الأوروبية هنا وهناك في أفريقيا وآسيا وأستراليا وبعضاً من الأمريكيتين، كما هو في مستعمرة جنوب إسبانيا، وسبيتا ومليلة في المغرب العربي ومستعمرة جزر الفولكلاند الأرجنتينية وجزر المارتنيك إلخ.

وقد يُقال أن في بعض المناطق كأوروبا مثلاً قيمٌ للصدق والأمانة والتعاضد الإنساني وهذه مما تحسب ضمن القيم الثقافية العليا. ومع القبول على مضض بهذا القول، فإنه يجدر بنا أن نفرّق بين المكونات الذاتية للشخصيّة الأوروبية، وبين مكانة هذه القيم من تجمعاتٍ نودّ أن ننظر في ما إذا كان بإمكانها الالتزام بثقافةٍ جماعيّةٍ تقود إلى تأسيس مجتمعٍ أم لا.

وقد يقال كذلك بوجود ثقافة في تجمعات المراكز الحضريّة الأوروبية تسمى بثقافة الفردانية. وكما ذكرت سابقاً فهذا تجميعٌ إصطلاحيٌّ غريب، إذ إن التفرد يهزم الفعل الثقافي في حقيقته التكوينية الأساسية كتجميعٍ بحسب القيم التي شملها التعريف أعلاه. وبالطبع والبداهة فالفردانية والتفرد يخالفان عنصر التجميع، الذي يفترض فيه أنه يقود إلى شيوع صفاتٍ مشتركة شكلاً لأفراد مجتمع ما.

لذلك وبناءً عليه فإنّه لا يمكن أن يُوصف ما قام في أوروبا من اجتماعٍ إنسانيٍّ بغير أنه مجمّعات سكنيّة تم تأسيسها على صفات التفرد التي لا تمتّ إلى الثقافة المجتمعية بكثير صلة، ولا تمكّن في الوقت نفسه وصف ما أسسته بالمجتمع. لذلك فتأسيس المجمعات السكنية الأوروبية هو تأسيسٌ

يقوم على نقصٍ كبيرٍ في أساسه التكويني وذلك كنتيجةٍ مباشرةٍ للفقد الكبير، ألا وهو عدم وجود ثقافةٍ مجتمعيّةٍ تؤدي إلى تكملة تأسيس البناء المجتمعي عليها.

هذا التقرير يقودنا إلى احتواء ما يمكن أن يُقال عن تأسيس مجتمع في أوروبا على حقيقة خلوّ المكوّن المجتمعي الأوروبي من الثقافة كمصطلحٍ بمعناه في اللّغة العربيّة ويقوم اجتماعها الذي يخالف قيم التكوين المجتمعي على النمو الفرداني الحرّ الذي يعبرّ عنه المصطلح (culture). لذلك فهو بداهة أن النظر من جانب خلوّ الاجتماع الأوروبي من القيم الثقافية لا يمكننا من إطلاق صفة مجتمعٍ على هذا التأسيس، بل يقودنا واقع حال سلوك تشكيلة الاجتماع الأوروبي إلى تقرير أنّ ما تمّ تأسيسه من اجتماعٍ يميّزه تمرّد على الثقافة يصل إلى حدّ التعدّي عليها. وهذه بالطبع مقولاتٌ لها ما بعدها مما تقتضيه من الفحص المتأني الذي لا بد أن يبحث في مسببات حدوث مثل هذه الحالة فيحدد، أهي مكونٌ أصيلٌ في بيولوجيا الإنسان الأوروبي؟ أم هي خيارٌ من خياراته قادته إلى التجافي عن تجارب تاريخيةٍ مجتمعيةٍ ناجحةٍ سبقت تاريخ ووجود الاجتماع الأوروبي؟ وسأحاول في الفقرة التالية تخريج مقولات تحوي معالجاتٍ لمصطلح الثقافة قد تساعد في توسيع دائرة قراءته وبالتالي تبيين مسببات لاثقافيّة النموذج الأوروبي.

في الجغرافيا الثقافيّة لأوروبا

يتبادر إلى الذهن سؤال: هل هنالك وجودٌ فعليٌّ لمسمّى جغرافيا الثقافة؟ فإذا كانت الإجابة بنعم، فهل لأوروبا في هذه الجغرافيا حيّزٌ يضمّها؟

وهو منطقيٌّ أن يكون أوّل ما يتبادر على ذهن المجيب عن السؤال الأوّل بأنّه سؤالٌ استنكاريٌّ يُقابل قول: ولم لا يكون للثقافة جغرافيا؟! أليست هي فعاليّةً إنسانيةً تضفي تمييزات على من يكتسون بها؟ وهل من يكتسون بها هم خارج التصنيف الجغرافي للإنسان في عالمنا؟

حسناً قبلنا وآمنَّا وتُبنا إلى الله أن نظن بوقوع الثقافة خارج مصنفات الجغرافيا. فشعوب العالم، بلا أدنى شك، تتميز بصفاتٍ تكوينية تقوم في غالبها على ما يتمايز بينها وبين شعوبٍ أخرى، وهذه بالطبع مما يقال أنّها تشي بصفات الهويّة التي تميّز كثيراً من سكان عالمنا بميّزاتٍ مقروءةٍ في سماتهم ومطالعهم دون الحاجة إلى سؤالهم سؤال الهويّة والانتماء. وهذه بطبيعة الحال جغرافيا للثقافة مطروقة ومتداولة دون أن تتبلور في مصطلح.

ولا تتملكني كثيرُ حيرةٍ أنّ مصطلحاً هاماً كمصطلح جغرافيا الثقافة لم يتم تدشينه إلى يومنا

هذا بصورةٍ تتكافأ مع ما يفترض أن يمثله من أهميّة تساوي إنْ لم تكن تضارع جغرافيا الحضارة. ولست في مكانة مباحثيّةٍ أتأكد منها بأنّ ما أقوم به الآن أهو إفتراعٌ لهذا المصطلح، أم أنه سبق له أن تمّ افتراعه هنا أو هناك؟ لكنّني في كلتا الحالتين لم أصادف مبحثاً وُضِع فيه هذا المصطلح موضع الأخذ والرد غير محاولاتٍ محدودةٍ سبق أن قمت بها في العام 2006 في مبحثٍ نشرته في بابٍ أسبوعيٍّ كنت أحرّره في صحيفة الصحافة السودانية تحت عنوان «مفاكرة الجمعة» عقّب عليه بصورةٍ لاحقةٍ المفكر السوداني الدكتور عبد الله علي إبراهيم. لذلك يصبح عندي ويمسي، إلى أن أتبين أن هنالك طرحاً أو معالجةً سابقةً لهذا الباب المعرفي الهام، أن هذه الأطروحة صاحبة فضل افتراع هذا المبحث الهام وتدشينه. وليس في ذلك فضلٌ إذا ما ثبت سبق الافتراع. فمصطلح جغرافيا الثقافة لا يبدو كمصطلحٍ غريب يستعمل لأول مرة، بل يبدو مألوفاً كأنما هو ذو وجودٍ سابقٍ معلومٍ بالضرورة، غيّبته ملابسات غير طبيعيّة الوجود بل عن نيّةٍ وبإصرارٍ وترصّد. فالجغرافيا مفهومةٌ للعامّ والخاص، أما ثقافتها فهي معروفةٌ كذلك رغم أنّ معرفتها يتداخل معها التعريف ذو الصبغة السياسية الذي يخلط ما بينها وبين المصطلح الأوروبي المخالف (culture). وذلك ما أودّ أن أجدّد تأكيده هنا أن ما نعنيه من هذا المُصطلح هو معنى مصفّى من تخليطات السياسة بحيث يقع خيارنا مع المصطلح الذي يعطي المجتمع الإنساني المربوط بالهويّة الفردية ألا وهو المصطلح العربي ثقافة الذي يقوم على التسوية والتعديل الهَوْيَوي لأفراد المجتمع. وسنتبين من خلال هذا الفحص دوافع ومسببات تغييب هذا المصطلح الهام.

استيضاحُ واستنطاقُ معالم جغرافيا الثقافة يشير بوضوحٍ لا يحتاج إلى ترجيعٍ معلوماتيٍّ إلى وجود ثلاثة أقاليمَ عالميّةٍ ذات تصنيفٍ جغرافيٍّ طبيعيٍّ وجغرافيٍّ ثقافيٍّ متمايز. هذه الأقاليم الثلاث هي الإقليم الشرقي ويمتدّ من جبال الأورال في غرب القارة الآسيوية حتى تخوم الصين واليابان شرقاً. ثم الإقليم الغربي ويمتد من جبال الأورال في ناحيتها الشرقية إلى حدود الجزر البريطانية في ما قبل اكتشاف ما سمي حينها جغرافياً بالأراضي الجديدة. ثم إلى الشواطئ الغربية لأميركا الشمالية بعد (تطهيرها)[1] عرقياً من سكّانها الأصليين وانضمامها بحسب الجغرافيا السياسية إلى الغرب الأوروبي.

[1]- ونحن نرمي إلى ضبط المصطلح، فلا بد لنا أن نلاحظ أن مصطلح التطهير العرقي الذي درج على استعماله مؤخراً يعاني من اختلال لغوي. فالإبادة لا تمت بكثير صلة إلى الطهارة المأخوذ منها صيغة المصطلح والتي تعني النظافة. وربما يؤدي استعمال هذا المصطلح بصيغته هذه، إذا ما عرفنا أن كلمة التطهير معناها التنظيف، إلى معنى معاكس تماماً، أن سكان بقعة ما هم سوى أوساخ بحكم استعمال مصطلح (تطهير) ليدل على معنى إبادتهم.

أما ثالث الأقاليم فهو الشرق الأوسط أي الجزء من اليابسة الذي يتوسط الإقليمين الشرقي والغربي.

وما هو مُعطى في جغرافيا العالم، غُضّ النظر عمّا إذا كان وسطها هو خطُّ طول قرينتش الإنجليزية أو خطّ طول مكة المكرّمة، فما تمّت تسميته بالشرق فهو أوّل ما تشرق الشمس عليه في أيِّ يوم يتم اختياره من أيام تقويماتها المعروفة، والغرب هو مكان آخر غروب لشمس عالمنا في ذلك اليوم نفسه. ويحتل الشرق المتوسط منطقة الوسط الجغرافي، وهو أيضاً منطقة توسّط مشرق ومغرب شمس عالمنا في أيِّ يوم من أيام تقويماته المعروفة.

والشاهد أنه لأيٍّ من هذه الأقاليم تصنيفه الثقافي الذي يتطابق مع موصوفات جغرافيّته الطبيعية والثقافية. فمن الناحية الثقافية، فالشرق يبدو أنه غارق في لججٍ كثيفةٍ من الروحانيات النافية لأيِّ شكلٍ من أشكال الحيوانية في الإنسان. فنيرفانا الشرق تتسامى بالإنسان إلى مصاف تجريب روحانيٍّ صرفٍ لا يعترف بأيِّ قدرٍ من الماديّة في النفس الإنسانية، فيدّعي بأنّها نفسٌ روحانيةٌ صرفة. فالديانة البوذية والهندوسية ولاحقاً الكونفوشية، كلّها معتقدات تتفق على روحانية الإنسان الصرفة النافية لأيِّ قدرٍ من الحيوانية. ومعلومٌ أنّ هذه المعتقدات الدينية تنتشر تقريباً على أرض ما أسميته بالإقليم الشرقي، حيث بلغ التجريب الروحاني هناك شأناً كبيراً فأصبح يتمتع بمعارفٍ تجريبيةٍ مسَّ بعضها معرفيتنا الحيويّة لما هو معروفٌ عندنا بعلوم الأحياء أو البايولوجيا. فالصينيون ذوو تجريبٍ لمسالكٍ روحيّةٍ في جسم الإنسان غير مرئية، مع ذلك فشكّها بإبرٍ بعينها في مرابطٍ لمجاريها توصلت إليها تجريبيّة الروحانية الصينية، ما يجعلهم يتحكمون في القوى الجسمانية درجة التحكم في الألم بإيقافه تماماً.

أما الإقليم الغربي، الذي يتمثّل في القارة الأوروبية وملحقتها أميركا، فهو غارقٌ إلى شحمة أذنيه في ما أسماه المفكر السوداني محمد أبو القاسم حاج حمد في كتابه «العالمية الإسلامية الثانية، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة» باللاهوت الأرضي. وهو كما يصفه حاج حمد معتقدٌ ماديٌّ لا يعترف بأيِّ وجود روحيٍّ عُلويٍّ أو مثالي. وقد درجت أوروبا في باكورة تاريخ معتقداتها على أن تُؤسس منظومةٌ لألوهيّةٍ خاصةٍ بها، قوامها أناسٌ بعينهم تشكّلُ سيرتهم طغياناً وقوّةً مفرطة لا تقاوم، يستسلم لها الأوروبيون استسلاماً تاماً. فالآلهة زيوس وهيركوليز وبروميثيوس إلخ متهمون وفق قراءةٍ تحليليّةٍ لما بين أيدينا من حكيٍ تاريخي، بأنهم ليسوا سوى أناسٍ بعينهم عاشوا مراحل باكرة من تأسيس تجمعاتٍ إنسانيّةٍ لمن نسميهم عادةً بالإنسان الأول. وهم، بطبع عصرهم، ضعاف التأهيل بمعدات القتال، ويعتمدون في غالب أمرهم على وسع حيلتهم مقروءة مع وفرة قوّتهم البدنية

لابتكار حلولٍ يتغلبون بواسطتها على متربصين بهم من حيواناتٍ مفترسةٍ وقوى طبيعةٍ أكثر افتراساً لا يعرفون لها من مصدر. وبما أن تأليه الأسلاف كظاهرةٍ إنسانيةٍ متفشيةٍ لها فوائدها أحياناً ومضارها أحياناً أخرى كثيرة، فهذه الآلهة الأوروبية ليس لها من طريق للخروج عن مثل هذه التصورات الإنسانية الباكرة، مما يشير إلى أن القصة في حقيقتها هي ليست سوى تأليه لذواتٍ إنسانية بعينها كما جاء في الميثولوجيا الإغريقية والأخرى الرومانية. ويبدو هذا ظاهراً في أن تلك الآلهة ذات مواصفاتٍ تُعتبر امتداداً للنفس الإنسانية في أدنى سلّم حيوانيتها. فهي تتباغض وتتحاسد وتتدابر وتتآمر وتسرق وتغتصب وتستعبد، وتستعمل في كلِّ ذلك قوةً طاغيةً لا تُقهر، تؤجّجها ناحية سيادة هذه القوة المفرطة. ونادراً ما تلعب هذه الآلهة أدواراً تبدي فيها شيئاً من التعاطف والحب، فهي كلّها كآلهةٍ أسيرة لشهواتها وتستعمل قوتها المفرطة لأجل إشباع هذه الشهوات. وهذه معلوماتٌ متوفرةٌ في أيّ مطبوعةٍ عن الميثولوجيا الإغريقية أو الرومانية.

أما في الشرق المتوسط، ومنذ بدايةٍ باكرةٍ تعود إلى ما يقارب الثلاثة آلاف عام قبل الميلاد، فالملاحظ أنه مُهّد إلى ما يسمى بالديانات الكتابية الرئيسية الثلاثة اليهودية ثم المسيحية ثم الإسلام. وما يميز هذه الديانات هو توحيد الآلهة وإفرادها كقوّة خيرٍ مطلقة تتعالى عن صغائر الذات الإنسانية. كذلك مما يميز هذه الديانات قديمها الوثني وحديثها الممثّل في الديانات الكتابية الثلاثة، أنّها كلّها تؤمن بالبعث والنشور وحياة ما بعد الموت ومحاسبة الإنسان على تحصيله الحيوي. ونلاحظ كذلك أن معتقديّة الشرق أوسطية قديمها وحديثها تؤمن بتوسّط الإنسان ما بين الروحانية وتساميها وبين احتياجاتٍ حيوانيةٍ أرضيةٍ يحتاجها الإنسان. وتمييز هذه المعتقدية بدخول عصر توحيد الآلهة في تاريخٍ باكرٍ يمتد إلى ما يفوق الثلاثة آلاف عام قبل الميلاد هي عمر أول كتابٍ سماويٍّ منزّلٍ على سيدنا موسى – عليه السلام – يقوم على شرائع تنظّم حياة الإنسان، وعلى إيمانٍ بمعادٍ فيه محاسبة على مدى التزام هذا الإنسان بقيم السماء التي تدعوه إلى خُلقٍ رفيعٍ ومسالمة ومواعدة وحبّ خير وتعاطف وتوادد بينه وبين إخوته في الإنسانية.

وما يمكننا استنتاجه بسهولة ويسر معرفيٍّ فنضعه بوصفه أولى لبنات بناء معارف الجغرافيا الثقافية، ما يسمح لنا أن نقرر أنه تلازمٌ طبيعيٌّ لهذا التصنيف الجغرافي مع تصنيفٍ ثقافيٍّ لهذه المناحي نفسها. فمشرق الشمس الجغرافي يتميز أهله بتماثلهم مع مشرق شمس الروح في الإنسان والذي هو – كما هو حادث فعلاً – مغرب شمس ماديّة وحيوانيّة الإنسان. أما أهل مغربها فهم يتماثلون مع مغرب شمس الروح، أي شروق حيوانية المادية الأرضية. وبالطبع يتوسط أهل الشرق المتوسط عالمي الروحانية والمادية.

وما يبدو بوضوحٍ أن هذه التقسيمات كأنّما هي المغذي لقناعةٍ ذات منطقٍ مقبول، أن الجغرافيا الطبيعية للعالم تؤشر بقوة إلى صحة مقولات الجغرافيا الثقافية التي لم تعرها منظومة المعارف الإنسانية أيّ اهتمام. فنيرفانا المشرق الممتدة من الجزر اليابانية ثم الصين إلى تخوم غرب شبه القارة الهندية تكاد تنطق بمسالمة ووداعة إنسانها ووداعة ومسالمة منظومته المجتمعية، فيبدو مظهرها الثقافي لا يخالف مخبرها من حيث الالتزام بالقيم الإنسانية الرفيعة المهذبة. وذلك غير ما يرفد به الغرب هذا العالم من العدوانية والتعدي ومعتقديته التي يبدو انغماسها في حيوانيتها واضحاً في شيوع ظاهرة التعري الجسدي، وجموح رغبات نفوسهم الطفولية. وأصدق مثال على ذلك هو تفشي ظاهرة المثلية الجنسية كظاهرةٍ تاريخيةٍ ومعاصرة أوروبية بلغت درجة أنها أصبحت من متطلبات حقوق الإنسان الأوروبي المنصوص عليها قانونياً. أما في الشرق المتوسط، فيبدو هنالك توسطٌ ثقافيٌّ حضاريٌّ يبدو بوضوحٍ في معتقديتها التي تسودها الأديان السماوية الكتابية الكبرى الثلاثة.

ماهيّة علم المنظور

في دراسةٍ سابقةٍ لي حول علم المنظور، سبق لي أن خُضت في تصنيف لما رأيت فيه متلازمة التكوين التصويري البصري عند الإنسان، مقروءة مع مردوده الذهني، وانعكاس كلّ ذلك على ذهنيته وبالتالي معتقديّته. وأظنّ أني حينها قد توصلت إلى قراءة طيّبة وبالتالي استنتاجاتٌ تدعم مقولات جغرافيا الثقافة وتضيف إليها قدراً معتبراً من تصورات تبدو بمنطقٍ مقبول، أضعها في مبحثي هذا كمقولات أولية تحتاج للمزيد من العناية والتدقيق والفحص المعلوماتي.

تعتمد متلازمة تكوين الصورة البصري مع المردود الذهني على بداهة حقيقة معرفية، أن البصر يشكّل المصدر الأكبر لدخول المعلومات إلى الذهن، ويحتفظ بالتالي بأكبر منطقةٍ في الجهاز المسؤول عن عماية التسيير الذهني عند الإنسان ألا وهو الجهاز العصبي أو المخ تحديداً. وتحتل الصورة مكانتها الطبيعية الكبيرة من هذه (الكوتة) المعلوماتية، وبالتالي من مساحة ما يستعمل من هذا الجهاز. والحال هذه فالصورة كمدخلٍ معلوماتيٍّ تتميز بحضورٍ طاغٍ يستند في غالب أمره على مكونات هذه الصورة التي لا تكاد تفارق بيئتها الطبيعية وجغرافيتها، اللتين لا بدّ أن تفعلا فعلهما في كليهما، الكوتة والجهاز. وتطلّ علينا هنا علومٌ مختبئةٌ تتوارى عنا في تمنّعٍ معرفيٍّ ينتظر استقواء فهومنا وارتفاقها لمقامه. وهي معارفٌ تتصل بعلوم التصوير على عمومها. وأضرب مثالاً عن ذلك في ما أسميه جوعاً وشبعاً بصرياً يتصل بعنصر تصويريٍّ بيئويٍّ وجغرافيٍّ أساسيٍّ ألا وهو عنصر اللون. فإنسان الإسكيمو الذي يعيش في الدائرة القطبية هو ذو شبعٍ صوريٍّ بصريٍّ

من اللون الأبيض الزجاجي الشفاف الذي يسدّ أمامه أفق منظوره التصويري. وذلك بالطبع يقابل جوعه البصري عن اللّون الأحمر القرنفلي أو اللون الأخضر الزمردي المعدوم تماماً عنده في حين أنه يسدّ الأفق المنظوري التصويري عند أهل جزيرة زنجبار الأفريقية، والذين يمثلون المكوّن المضاد من ناحيتي الشبع أو الجوع المنظوري التصويري لسكان الدائرة القطبية. وبالطبع فهنالك ما يضيّق وسع هذا البحث عن استيعابه من توسط بين الشبع والجوع وبالطبع لونها على مكوّن معلوماتية الذهن. أما من ناحيةٍ أخرى تتصل بتشكيل الصورة المنظورية مما هو مخفيٌّ ضمن هذا الخفاء المعرفي، فما نسميه بعلم المنظور الخطّي الذي يعالج تكوين الصورة المنظورية، ويمارسه التشكيليون والمصممون المعماريون. هو ذو صلةٍ لا يُستهان بها بالسلوك الذهني الإنساني أرجو أن أوضح هنا نزراً يسيراً منه.

تخضع الصور المنظوريّة لنسق هندسيٍّ تتسبب فيه آلة البصر وهي العين. فالأرض تبدو في شكلٍ مستوى سفليٍّ يقابل السماء الذي يبدو في شكل مستوى علويٍّ حيث يلتقي هذان المستويان في مستوى وهميٍّ يسمّى خط الأفق. كذلك يحدّ هذين المستويين مستويان آخران هما المستويان الجانبيان اليساري واليميني. هذه المستويات الأربع تشكّل أكبر وأقرب أضلاعٍ قاعدتها لعين المشاهد ما يسمى بمستوى الصورة، والذي هو شبه مستطيلٍ يقبع في أقرب نقطةٍ تصويريّة من العين، ثم يتصاغر هذا المستطيل أو مستوى الصورة إلى أن يصل في أقصى امتدادٍ له بعيداً عن عين المشاهد إلى ما يسمّى أحياناً بنقطة التناهي البصري أو بنقطة التلاشي البصري أحياناً أخرى. وهنالك مستويان بصريان آخران، وكلاهما مستوى حقيقي لكنه غير منظور. المستوى الأول منهما هو مستوى يتطابق مع خطّ الأفق ويمتدّ منه إلى تنصيف مستوى الصورة تنصيفاً أفقياً إلى مستويين سفليٍّ وعلويٍّ، فنسمّي خط تلاقيهما بمستوى النظر الأفقي الذي يتطابق تماماً مع خط الأفق. مثل هذا الخط يتكرّر رأسياً مقسّماً مستوى الصورة إلى نصفين يساري ويميني ويمكن تسميته بمستوى النظر الرأسي. تطابق مستوى النظر الأفقي مع خط الأفق يجعل من الثاني متحركاً إلى أعلى وأسفل تبعاً لتحرك الأول، فيرتفع خط الأفق تبعاً لارتفاع مستوى النظر، وبالتالي ينخفض بانخفاضه. وبما أن قاعدة الصورة البصريّة الأساسيّة أفقية وذلك بحكم وقوع العينية الأفقي مع بعضهما البعض من ناحية، واستنادهما على قاعدتي الأرض والسماء كأكبر مكوّن تصويري بصري من ناحيةٍ أخرى، فإن النسق الأفقي للصورة المنظورية هو الأكثر تأثيراً في الكيفية التي تنتظم بها مكونات هذه الصورة وبالتالي الطريقة التي تتم بموجبها رؤيتها.

وبالطبع تتباين هذه الصور تبعاً لارتفاع أو انخفاض مستوى نظر المخلوقات بحسب ارتفاع

قامتها، أي خطّ أفقها المنظوري. فالطيور ترى صورةً تختلف في تشكيلتها عمّا تراه الزواحف، وذلك كلّه يختلف عمّا يراه الزراف وهو ينظر إلى صورة شجرة يسير نحوها كي يأكل من أغصانها، وذلك بالطبع يخالف تنسيق صورة الشجرة نفسها في عين سمكةٍ في بركة ماءٍ صافيةٍ تقع محاذيةً لتلك الشجرة تحت فخذي هذه الزرافة. وفي أيّ من هذه الصور يلعب مستوى النظر في مطابقته مع خط الأفق دوراً حاسماً في شكل وتكوين هذه الصور. فالطيور وهي تحلق على ارتفاعاتٍ تفوق العشرة أمتار فوق مستوى سطح الأرض، يرتفع مستوى نظرها وخط أفقها المنظوري حتى ليكاد أن يلتصق بالمستوى العلوي لصورتها التي تراها حتى لتتوزع الصورة في عين الطائر لتكون نسبة مساحة السماء تتراوح ما بين ثُمن إلى خُمس الصورة. بينما تتمدّد صورة الأرض لمساحةٍ تصل إلى ما بين سبعة أثمان إلى أربعة أخماس مساحة تلك الصورة. ولذلك بالتحديد يسمى الإظهاريون المعماريون مناظير مخططاتهم المعمارية المأخوذة من مثل ذلك العلو بمنظور عين الطائر. ويختلف بالطبع منظور عين الطائر عن منظور عين السوائم. إذ تنعكس الصورة هنا تماماً فتحتلّ مساحةَ السماء سبعة أثمانٍ إلى أربعة أخماسٍ مساحة الصورة التي تراها الأغنام، وذلك بحكم انخفاض مستوى نظرها وبالتالي أفقها المنظوري الذي لا يتعدّى ارتفاعه من سطح الأرض ما بين 40 إلى 20 سنتمتراً فما أدنى، هي بالتقريب ارتفاع مستوى عيون الأغنام عن سطح الأرض.

ما هو مستنتجٌ بصورةٍ طبيعيّةٍ من هذا التصنيف هو أن الطيور في تحليقها الفضائي، تتمتع بمنظورٍ فيه افتقارٌ سمائيٌّ وذلك لاحتلال الأرض لأربعة أخماس مساحة صورتها المنظورية، في حين يفتقر منظور عين السوائم افتقاراً أرضياً وذلك لاحتلال السماء لأربعة أخماس مساحة صورتها. وبقراءة واقع حال الطيور والسوائم في بيئتيهما السمائية والأرضية. فالطيور لا تعاني كثير معاناةٍ كالسوائم وذلك لأن واقع حالها يوفر لها نوعاً من الأمان عمّا في الأرض من كثير مهددات. فهي تهرب بأعشاشها إلى أعالي الأشجار الباسقة، أو إلى جزرٍ بحريّةٍ نائيةٍ يقل فيها خطر المتربصين بصورة كبيرة نسبياً. في حين تظل السوائم صيداً سهلاً لمفترساتها لا تحميها سوى طبيعتها ككائنٍ ولودٍ يحافظ بكثرة إنجابه على نوعه.

وبطبيعة الحال فلا بدّ أن ينطبع مردود شكل الصورة المرئية مقروءة مع واقع الحال البيئوي لكليهما الطيور والسوائم. فالافتقار الأرضي، وهو بالطبع نقصان مردود، مقروءاً مع إحساسٍ نسبيٍّ بالأمان يجعل من الطيور - كما هي الصورة المعروفة عنها - بأنّها مثالٌ للسلم والموادعة والحب. ونراها كذلك مثالاً نادراً للتعاضد والتكافل الأسري في بناء أعشاشها، وفي إطعام صغارها، حتى صارت رمزاً لذلك يتغنّى بها شعراء معنيون بالتعبير عن المشاعر الإنسانية الدافئة.

أما السوائم فهي دائمة الاحتطاب، تسير وهي في غالب أمرها منكسة رؤوسها إلى أسفل، باحثةٌ عما تقتات به، أو ناظرةٌ إلى إخوتها في قطيعٍ ذي فحل لا ينقطع صوته المزمجر طيلة النهار وأجزاءً مقدرةً من الليل وهو يقوم بتعشير إناث ذلك القطيع. فإذا ما علمنا أن مجموعةً مقدرةً من السوائم كالأغنام والضأن قد صارت داجنةً تعيش تحت حماية الإنسان، فواقع حالها لا يسرّ أصدقاءها ولا أعداءها من الذئاب الذين كانوا تاريخياً يتربصون بها قبل تدجينها. فهي تعيش بلفةٍ تاريخية كبيرة لم تتوصل رغم انقضاء دهورٍ غير قصيرة عليها بأنها ما هي سوى ذبائح مدخرة يستعملها الإنسان في طعامه. لذلك لم تلهم السوائم الإنسان أي إحساسٍ مواتٍ إلا مع صفات انحطاطٍ وغباءٍ كثيف، فالذي يوصف بأنه (خروف) أو (غنماية) فهو في سلمٍ متدنٍ من الغباء والحيوانية. ويبدو أن في ذلك تطابقاً في واقع حالها البيئوي وأفقها المنظوري بالغ الانخفاض والانحطاط الأرضي.

الشاهد أن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يمشي وهو منتصب القامة على قدميه، هذا إذا ما تجاوزنا عن انتصاب القامة الذي تنتهجه قردة الشامبانزي والغوريلا في بعض الأحيان. وذلك استواءٌ طبيعيٌّ فيزيائيٌّ ينصّف أي مماس يمثل قاعدة مثلث متساوي الضلعين يبدأ من رأس أي إنسان يقف مُفرداً قامته على ظهر هذه البسيطة. كذلك يُعتبر المنصف العمودي لهذا المثلث كمحورٍ للكرة الأرضية يمرّ بمركزها ويخترقها حتى ليمكن أن تدور حوله هذه الكرة متى ما وجدت قوة الدفع اللازمة لذلك. وهذا استواءٌ تمّ كنتيجةٍ مباشرةٍ لتسوية وتعديل القامة الإنسانية ضمن أطوارها التكوينية. هذا الاستواء له مستحقاتٌ معطاةٌ للإنسان قد لا تتوفر معرفيتها له، لكنها بالتأكيد هي مستحقات أفاد منها الإنسان دون أن تثير في ذهنه تساؤلاتٌ عن فعاليتها وفائدة تلك الفعالية هي ما يجنيه منها بسلاسة وفي طبيعية. ضمن هذه المستحقات ما يبدو أنه تركيبيةٌ معقدةٌ في طريقة تكوين الصور التي يراها الإنسان في ما يحيط به من مناظير. فلم يتساءل الإنسان عن عملية الخداع التصويري الذي تمارسه أدوات البصر من تصغيرٍ وتكبيرٍ للصور المنظوريّة، ومن ثم تعديلٍ وتسويةٍ بصرية وصلت حدّ استجلاب صورة السماء لتلتقي بالأرض في خط الأفق. وذلك خداعٌ بصريٌّ لا وجود له كحقيقة فيزيائيّةٍ واقعيّة، بل هو محض صورةٍ تهرب إلى الأمام كلما اقتربنا منها، مع ذلك تُشكّل مدخلاً معرفيّاً لا غناء للإنسان عنه لم يحدث أن أخضع لأيِّ تساؤلاتٍ تطمح في تفسير منطق وقوعه بالقدر الذي يستجلب منه ما يحلو له من معارف. ولو لاحظنا ودققنا في طريقة تكوين الصورة لرأينا في تقسيماتها الثلاثة التي قسمناها أمراً جللاً. إن خط الأفق الذي يرتفع وينخفض في مناظير عيون الطائر والسوائم يتنصّف تماماً في عين ذلك الإنسان المنتصبة قامته على سطح البسيطة إذا ما كان وقوفه في منطقة استواءٍ أرضيٍّ لا تقع في مرتفعٍ ظاهر الإرتفاع أو منخفضٍ ظاهر

الإنخفاض. فارتفاع قامة هذا الإنسان المتوسطة ما بين القصر أو الطول الشاذين، قد حدث أن كان اتفاق الإظهاريين المعماريين على أن ارتفاع العين المبصرة لهذه القامة يبلغ 165 سنتمتراً بالتقريب. وهذا هو ارتفاع القامة الذي يؤدي إلى تنصيف صورتي الأرض والسماء حيث يتوسط مستوى الصورة الأفقي أو خط أفق هذه الصورة تماماً. وذلك بالطبع يتخالف مع منظور الطيور ذي الافتقار السماوي، أو منظور السوائم ذي الافتقار الأرضي. فصورة المنظور الإنساني هي بطبيعة حالها صورةٌ متوازنةٌ لا افتقار أرضيًّا ولا سمائيًّا يعتريها. وبالطبع والبداهة فضمن ما أدّى إلى ما يتمتع به الإنسان من وسعٍ ذهني يفوق به الطيور والسوائم، فهو الانعكاس الذهني للمناظير بما يمثله للبصر من مردودٍ في تكوين الذهنية الإنسانية، وبما يلعبه التوسط المنظوري للإنسان ونفيه للافتقارين الأرضي والسمائي.

مع ذلك فدورة أخرى للجغرافيا تعيد تكوين الصور المنظوريّة الإنسانيّة وتعيد تخليط سمات افتقارها التي فارقها الإنسان مرةً أخرى فتعيد تصنيفه مستدلةً بهذه العودة الإنسانية للحيوان الذي فارقه باستواء قامته ومن ثم توسّط منظوره. فالصورة التي يراها إنسان أعالي الجبال تختلف عن الصورة التي يراها ساكنو عميق الوهاد، وتختلف كذلك عن من يراها ساكنو الأراضي المنبسطة كما هي الصحاري والمنبسطات السهلية في شمال أفريقيا والشرق الأوسط. ومن ذلك يمكننا أن نظر إلى الإنسان كما هي الطيور المحلقة في أعلى مرتفعات الشرق الأقصى كما هي منطقة جبال الهملايا أو هضبة التبت الصينية، وننظر إلى مطالعته صوراً أشبه بما تراه الطيور في تحليقها كما هي مطالعة صورة سور الصين العظيم التي تُرى كما تطالع الطيور مناظيرها. بنفس القدر الذي ينكس فيه الأوروبي بصره إلى الأسفل تبعاً لبيئته السكنية التي يختارون لها عادة وهاداً أو سفوح أوديةٍ يسهلّ بناء القلاع أو الحصون وأسوارها الحجرية العالية ذات البروج عليها. ونلاحظ التصاق هذا المكوّن المعماري بالطبيعة واحترامها كما هي الطبيعة التصميميّة لمباني مسرح الكولوسيم الروماني ذو الدرجات المنحدرة إلى أسفل حيث تبدو الاستفادة تصميميةً من الشكل الطبيعي المنحدر والمتدرج للتلة التي بني فقط بنحتها وتشذيبها. كذلك نلاحظ التداخل المميز لمبنى البارثنون، ذو الأصول الأثينية التي تواصل عطاءها المعماري في العصر الروماني، بالطبيعة وتداخله مع أشجارٍ باسقةٍ في السفح الجبلي الذي شيّد عليه. وبالطبع فاحترام الطبيعة وتحويرها معمارياً تعتبر عقيدةً معماريةً أوروبيةً ثابتةً ما زالت تفعل فعلها إلى يومنا هذا. وهي بالطبع الرافد الذي بصم ببصمته على كيفية تصميم المسارح ودور المشاهدة تاريخيةً كانت أم معاصرة.

وبمراجعة السلوك الذهني الذي يرتبط بصلةٍ ما بهذا المكوّن البصري التصويري. فالناظر من سفحٍ

من سفوح جبال الهملايا إلى ما يمتد أمامه من شاهقات أو لصورة سور الصين العظيم يمتد إلى ما لا نهاية له، يرى صورةً تبعث في نفسه إحساساً طاغياً بالضخامة واللانهائية، ومعها بالطبع إحساساً بضآلته وقلّةِ حيلته مقارنةً مع ما يراه. وهذه بالطبع تدعوه دعوةً موجّهةً مباشرةً إلى دواخله للتواضع والتزام الوهيطة وترك التكبّر والخيلاء مما يدعم في نفسه التسامي الذي يحلّق به في أجواء الروحانية وما فيها من سلّمٍ وموادعة تتشابه مع سلّم ووداعة تشتهر بها الطيور. ولو تأملنا صورةً منظوريةً لسور الصين العظيم لرأينا صورةً أقرب لما تراه الطيور من مناظيرٍ محلقة. وذلك يكاد يتطابق كمنظورٍ مع مجمل صورٍ يراها إنسان الشرق في هضبة التبت أو في جبال الهملايا أو في مرتفعات فيتنام أو في تلالٍ وأودية الجزر اليابانية. فكلّ مناظير هؤلاء كأنما هي مناظير طيورٍ محلقة.

وتتعاكس تماماً صور الطيور المحلقة مع ما يراه الإنسان الأوروبي من مناظيرٍ محصورةٍ داخل جدران القلاع والحصون المقامة على السفوح والمنحدرات الجبلية. فالناظر إلى شارعٍ متعرجٍ ومنحدرٍ إلى أسفل في أيّ قريةٍ أو حاضرةٍ أوروبية، أو الجالس على مدرّجات مسرح الكولوسيَم يشاهد المصارعة الرومانية القديمة التي ربما تنتهي إلى مقتل أحد المتصارعين. أو مشاهدة عبيد يطلقون داخل حلبة مصارعة مفتوحٌ بابها إلى أقفاص أسودٍ مجوّعةٍ خصيصاً كي تهاجم هؤلاء العبيد وتلتهمهم أمام المشاهد الروماني الذي يستمتع بمثل هذه المشاهد وهو يحتسي من قناني خمورهم المعتقة. مثل هذه المناظير تتميز بأن طبيعة النظر إليها يقوم على تنكيس الرأس كما هي السوائم. وما تراه من رؤى فيه تفحّص سوائمي لمكونات صورةٍ يزداد صغر حجمها كلّما تباعدت عن عين المشاهد مما يبعث في المشاهد إحساساً بضآلتها وبالتالي إحساسٌ بكبر مقارن في هيئة المشاهد مما يبعث فيه شعوراً بالخيلاء والتكبر. فالناظر إلى مبنى ال (كولولسيّم) الروماني، أو معبد البارثنون الأثينوروماني، فإنه سيستشعر أولاً كثافة وقوة الإلتصاق بالطبيعة مضافاً إلى ما ذكرناه من تنكيس للرأس، وما يتبع ذلك من مناظر بالغة البشاعة يُرى فيها حياة الإنسان مهدرةً تحت رغبات ذلك الاحتطاب السوائمي الدفينة كما هي في مشاهدة عملية افتراس العبيد في مسرح هواءٍ طلق. لذلك فكأنما هو طبيعيٌّ أن يتماثل أهل مشرق الشمس مع مشرق شمس الروح، فيصيروا كأنما هم الطيور المحلّقة في وداعتهم ومسالمتهم، في حين يقبع أهل مغرب الشمس مع مغرب شمس الروح وما يميز غروبها من بروز حيوانيّةٍ كثيفةٍ وإحتطابٍ سوائمي. أما عند النظر إلى حالة التوسط المنظوري في سهول وصحاري منطقة الشرق المتوسط فنلاحظ وجود توازنٍ افتقاريٍّ سمائيٍّ وأرضي، ما يؤدي إلى اعتراف إنسان تلك المناحي بحيوانيّةٍ فيه فلا ينفيها كماً ينفيها النيرفانيون الشرقيون، ويحترم كذلك روحانية سماوية لا ينفيها كما ينفيها الغربيون الأوروبيون، وفي ذلك

توسطٌ ماديٌّ روحانيٌّ لا يحدث إلا في منطقة مهبط الأديان السماوية الثلاثة اليهودية والمسيحية والإسلام، منطقة الشرق الأوسط.

طبيعيٌّ كذلك أن نرى في هذين المثالين - تحليقاً أو احتطاباً - تماثلاً وتطابقاً مدهشاً ما بين الجغرافيا الطبيعية والجغرافيا الثقافية وما يدعمهما من علمٍ منظور. وذلك شأنٌ يتطلب المزيد من البحث والتقصي كي يبوح بما يحمله في داخله من أسرار.

ونختتم هذه الجزئية البحثية بملاحظةٍ مصاحبة، أن التاريخ المرصود عن عالمنا هو تاريخٌ يختص بالدولة ومؤسسيتها. وذلك تاريخٌ مقروءٌ بعينٍ واحدةٍ تغفل تاريخ الثقافة وما أفرزه من جغرافيا يمكن أن يُقرأ خلالها مدى تمحور الإنسانية حول محاورٍ قيم الثقافة العليا، أو بالتالي فإنّ جفاءها عن ذلك ما يمكن أخذه كمسبباتٍ لتجافٍ إنسانيٍّ عن الانتظام في سلك دوائر جغرافيا الثقافة، قد يصل إلى اعتبار عدم القبول بما تطرحه من قيم. وبالطبع يمكن أن يستتبع ذلك أدبٌ مقارن يبيّن مدى ملاءمة منظومةٍ مجتمعيّةٍ مع ما تدّعيه من تمسّكٍ بالقيم العليا أو عدمه. وفي هذا الصدد أظن أنه من الممكن النظرٍ في شأن غياب مصطلح جغرافيا الثقافة. فهو بحكم الجفاء الأوروبي عن هذه القيم، فطبيعيٌّ أن يكون انعكاس ذلك لا ينحصر داخل حدود هجر جغرافيتها وحسب، بل يتعدى ذلك إلى حالة حربٍ خفيّةٍ بين طفوليّة ويفاعة القيم الأوروبية، وبين باهر المثل العليا الثقافية في الشرق الأوسط والشرق الأقصى.

العلم والدين.. بداية كل الأشياء

هل يمكن أن تكون هناك نظرية واحدة لكل الأشياء؟

هانس كونغ Hans Kung [*]

هذه الدراسة للفيلسوف واللاهوتي السويسري المعاصر هانس كونغ، مثيرةٌ لإشكاليات شتى لا سيما لجهة قوله بنظرية النسبية المعرفية التي تنطبق على الدين والعلم. الأمر الذي يستدعي التعامل مع هذا النص تعاملاً نقدياً على الرغم مما يذهب إليه في اعتبار العلم والدين بداية كل الأشياء في الوجود. في هذه الدراسة التي هي ترجمةٌ للفصل الأول من كتاب شهير له بعنوان: "العلم والدين ـ بداية كلّ الأشياء". يتناول كونغ العلاقة بين الرؤية الأنطولوجيّة للوجود وواقعيّة الخلق الفيزيائي، وذلك انطلاقاً من مبدأ التلازم الوثيق بين الدين والعلم في النظر إلى الوجود وإن بلغة مختلفة. من الجدير هنا لفت عناية القارئ إلى تضمّن هذه المقالة جملةً من الإشكاليّات المركزيّة، كما سبق وأشرنا. لعل أبرز ما يطرح بهذا الخصوص نظريّة التكامل بين العلم والدين بمعنى التفاعل النقدي والبناء بينهما. وانطلاقاً من هذه الفرضية يدعو كونغ إلى نفي جميع أنماط المطلقات سواءً في العلم أو في الدين، كما أنّه يعتبر اللاهوت علماً لابدّ وأن يخضع لمنهج التجربة والخطأ. وهذا كما نرى يؤدّي إلى انسحاب سلبيات العلم من النسبيّة وإلى عدم القطعيّة في الدين أيضاً، وعليه فلا حقيقة غائيّة يمكن الوصول إليها. فمشروع كونغ للتلاحم بين العلم والدين ورفع التناقض بينهما، هو في الحقيقة تنازلٌ من جانب الدين لصالح العلم ليصبح الدين فرضيّةً قابلةً للنقاش والأخذ والرد، وهذا مرفوضٌ وعودٌ على بدء.

«المحرر»

يحقّ لعلماء الفيزياء أن يفتخروا بكلِّ نتائج أبحاثهم التي اكتشفوها، وتفكَّروا فيها، وأكّدتها لهم التجارب. كما يجب على باقي العلماء -في الواقع- أن يعودوا باستمرار لهذا العلم الأساسي، الذي

---

*ـ فيلسوف ولاهوتي سويسري معاصر (1922 -......).

ـ العنوان الأصلي بالألمانية: Der Anfang aller Dinge: Naturwissenschaft und Religion Hans Küng

ـ المصدر: Piper Verlag GmbH, Munich 2005

ـ العنوان الأصلي بالإنكليزية: (The Beginning of All Things (Science and Religion

المصدر بالإنكليزية: (Published June 1st 2007 by William B. Eerdmans Publishing Company, 2007 (220 pages

ـ نقله من الألمانية إلى الانجليزية جون بودن.

ـ ترجمة: د. صلاح الدين عثمان - د. بهاء درويش

ـ مراجعة: د. جاد مقدسي من فريق مركز دلتا للأبحاث المعمّقة.

يختبر ويحلّل الجزئيّات الأوّليّة والقوى الأساسيّة للواقع المادي. من هنا يمكننا أن نفهم أنّه على أساس النجاحات العظيمة المنجزة التي لا خلاف عليها والتي تحققت، يتوقع بعض علماء الفيزياء أنّه سيكون من الممكن في يوم ما سبر غور الكون. أمّا كيف؟ فمن خلال إيجاد نظريّة «لكلّ شيء»، أي لكلّ القوى الطبيعيّة، ولكلّ شيءٍ يمثّل صياغةً (formula) للعالم يمكنها حلّ الألغاز العميقة لكوننا، لعالمنا، وبالتالي تفسير الواقعيّة كلّها عن طريق الفيزياء.

لغز الواقعية

للكلمة اليونانيّة «الكون cosmos» تاريخٌ طويل. لقد كانت في الأصل تعني «النظام». جاء أوّل ذكرٍ لها في «هوميروس» في القرن الثامن قبل الميلاد لتعني الجيش المنظّم. ثم أصبحت تعني «الزينة decoration»، وهو المعنى الذي اختبره فيثاغورس أوّل مرّةٍ في القرن السادس قبل الميلاد. وأخيراً، فمع بداية العصر الذي نعيشه، صارت تعني «انسجام» الكون، ثم استخدمت بعد ذلك لتعني «نظام العالم» والكون. من هنا فإنّ كلمة «الكون cosmos» تعني العالم من حيث إنّه كلٌ منظّمٌ. أو الكون في مقابل الفوضى.

إنّ كلمة «العالم universe» تعني «التحوّل إلى الواحد» مشتقّة من الكلمات اللاتينيّة unus, vertere, versum. من حيث إنّها وحدةٌ. ومن ثم فإذا شئنا الدقّة، فإنّ «الكون» يعني «الكلُّ المكوّنُ من أجزائه». من هنا فإني في هذا الكتاب سوف أستخدم مصطلحي «universe»، و«cosmos» بمعنى واحد، محاولاً أن أصل إلى أصل ومعنى الكون.

اللغز الثنائي A Twofold Riddle

ينطوي هذا العنوان البسيط «بداية كلّ الأشياء» على سؤالٍ ذي شقين:

السؤال الرئيسي عن «البداية بصفة عامة»: لماذا يوجد الكون؟ لماذا لم يكن غير موجود؟

السؤال حول «الظروف المحيطة بالبداية»: لماذا الكون على ما هو عليه؟ لماذا له هذه الخصائص المعيّنة الحاسمة لحياتنا البشريّة وبقائنا؟

المسألة إذاً، ليست أقلّ من أصل الكون ووجوده ككل، أي الواقعيّة ككل.

ولكن، ما هي «كليّة» هذه الواقعيّة؟ هل هي فقط «الطبيعة»، أم أنّها «الروح» أيضًا؟ هل يمكن للعلوم أن تدرج الروح أيضاً كموضوعٍ لها؟ وهل يجب علينا في بعض الحالات أن نعتقد بوجودِ أكثر من كون واحد؟ بأكوان عدّة، كلٌّ منها من نوعٍ مختلف؟ «كون متعدّد»، وإن لم يكن هذا ليكون أكثر من مجرّد افتراضٍ لن تدعمه أيّ ملاحظة مباشرة؟ ما هي الواقعيّة؟ سوف أبدأ من وصفٍ أوليٍّ وكاملٍ يحوي «كلّ الأشياء». الواقعيّة هي «كلّ» ما هناك.

صاغ الناس في العصور الوسطى أسئلتهم صياغةً غرضيّةً: ما الغرض من شيءٍ ما؟ أمّا في العصور الحديثة، فقد وُضع السؤال بطريقةٍ غائيّة: لماذا الشيء هو على ما هو عليه؟ كيف صنع؟ ممَّ يتكون؟ وما هي القوانين التي يستجيب لها؟ إذا ما أردنا أن نعرف ما هو كلّ شيء، يجب أن نعرف كيف جاء كلّ شيءٍ للوجود. إذا أردنا أن نعرف ما هو الكون، يجب أن نعرف كيف أتى للوجود. لقد كان ما فكّر فيه غالباً المفكّرون نظريًّا في أوائل العصر الحديث، وما اكتشفته التجارب وصمد أمام كلّ أشكال المقاومة وحارب من أجل صورةٍ جديدةٍ للعالم شيئاً مبهراً.

واليوم لا يجب أن نفهم تاريخ العالم فقط من حيث كونه تاريخ الإنسان (ذلك الذي امتدّ لمئات الآلاف من السنين) ولكن من حيث كونه التاريخ الحقيقي للعالم الذي امتدّ منذ 13.7 بليون عاماً منذ الانفجار العظيم.

على كلّ حال، لقد احتاج «النموذج» الفيزيقي الفلكي للعالم، وهو الأساس العلمي للصورة الحديثة للعالم، لأربعة قرون من الزمان لكي يتأسس.

النموذج الحديث للعالم: كوبرنيقوس، كبلر، جاليليو

لم يكن عالِماً علمانيَّ النزعة، ولكن رجلاً من رجال الكنيسة (من بولندا إلى ألمانيا) يُدعى نيقولاس كوبرنيقوس (1473 – 1543م) ذلك الذي تبنّى فكرة أريستاركوس من مدينة ساموس Aristarchus of Samus (القرن الثالث قبل الميلاد)، وعلى أساس ملاحظاته وحساباته وتفكيره الهندسي الحركي، قدّم التصوّر الرائع لنموذجٍ ثوريٍّ بالفعل للعالم. على كل حال، فإنّه كان قد درس في إيطاليا وقدّم – كما هو معروف- في كتابه (ستّة كتب في ثورات الميادين السماويّة De revolutionibus orbium coelestium) libri V1، Six Books on the Revolutions of Heavenly Spheres)[1] نظريّةً أحلّ فيها هذه الصورة محلّ النموذج التقليدي المغلق للعالِم الذي قدمه بطلميوس Ptolemy، والذي كان يثبت بشكلٍ متزايدٍ على عدم موافقته لحساب أماكن الكواكب على فتراتٍ زمنيّةٍ أطول، بنموذج شمسي المركز.

لقد كان هذا تغيراً في النموذج الإرشادي بامتياز، بدأ في الفيزياء ثم أصبح له تأثيرٌ على صورة العالم الكاملة وميتافيزيقا الإنسان. لقد أصبح هذا التحوّل الكوبرنيقي هو البداية لعددٍ آخر من التحولات الثوريّة الأساسيّة التي تشكّل ما يُعرف بالحداثة. كما أنّه المثال الأوّلي لما نعنيه «بالتحوّل في النموذج الإرشادي». إنّه أكثر من كونه مجرّد تغييرٍ في «طريقة التفكير» شكّل رؤيتنا العالميّة

[1]- راجع: (N. Copernicus, De revolutionibus orbium coelestium libri Vi (1543 طبعة نقدية جديدة. (Hildesheim, 1984)

للزمن، إنّه التغيير الذي وصفه توماس كون بأنّه «المجموعة الكاملة للمعتقدات والقيم والآليات التي يشترك فيها أعضاء مجتمعٍ ما»[1].

أكّد يوهانز كبلر (1571 – 1630) ـ الذي درس اللاهوت البروتستانتي في توبنجن Tubingen- هذا النموذج للعالم الذي قدّمه كوبرنيقوس بطريقة نظريّة محضة وصحّحه أيضاً. ثم تحول كبلر بعد ذلك إلى الرياضيات والفلك: ليست مدارات الكواكب دائريّةً ولكن بيضاويّة.

لقد أصبحت قوانين كبلر الثلاثة لحركة الكواكب هي أساس كتابه «الفلك الجديد an 1609 (Astronomia nova)»[2]. ولقد أصبحت المعرفة التي يمكن اختبارها تجريبياً وتلك التي يمكن قياسها، هي فقط التي يمكن بها تفسير الطبيعة. ومع هذا، -بالنسبة لكبلر- إنّ الفلكي صاحب النظرة الفلسفيّة الكليّة لا يستبعد معه الاعتقاد في وجود إلهٍ خالقٍ أو انسجامٍ إلهيٍّ في عالم كلّ الأشياء والعلاقات ذات الأساس الرياضي[3].

بدا هذا النموذج الجديد للعالم مهدِّدًا للصورة التقليديّة للعالم، وذلك عندما اكتشف الرياضي والفيزيائي والفيلسوف الإيطالي جاليليو جاليلي (1564 – 1642)[4] بالتلسكوب (المصنوع بنموذج هولندي) أوجه كوكب فينوس، وأربعة أقمار من أقمار كوكب المشتري، وحلقات الكوكب زحل. كما اكتشف أيضاً أنّ البريق الغائم لدرب اللّبّانة milky way يتكوّن من نجومٍ مفردة. بهذا التأكيد للنموذج الكوبرنيقي غير القابل للدحض، والذي وفقاً له تدور الأرض حول الشمس ومن خلال تقديم التجارب الكميّة (قوانين البندول والجاذبيّة) أصبح جاليليو مؤسس العلم الحديث.

لقد وضعت الآن الأسس للبرهان على قوانين الطبيعة والبحث غير المحدود فيها. لقد أدرك جاليليو نفسه كيف تهدّد أبحاثه الرؤية الإنجيليّة للعالم. لقد أراد من حيث المبدأ أن يكتب الطبيعة بلغة الرياضيات، وأن يجعل لكتابها الجديّة نفسها التي «لكتاب الإنجيل». لقد أوضح في رسالة كتبها لبندكتين كاستيللي Benedictine Castelli 1613 آراءه في العلاقة بين الإنجيل والمعرفة بالطبيعة: لو أنّ المعرفة العلميّة يقينيّة وتناقض ما جاء في الإنجيل، فإنّه من الضروري تقديم تفسيرٍ جديدٍ للإنجيل[5].

---

[1]- T.S. Kuhn, the Structure of Scientific Revolutions. 2nd ed.

(الطبعة الثانية). بحاشية. 175 (Chicago, 1970).

[2]- راجع (J. Kepler, an Astronomia nova (Prague, 1609, في الأعمال الكاملة Munich, 1937, vol.3; The New (Astronomy Cambridge, 1922.

[3]- V. Bialas, Johannes Kepler (Munich 2004)

وخاصة الفصل الثالث , " The Harmony of the World", يقدم صورة كاملة عن كبلر

[4]- G. Galilei, Dialogo (1632); Dialogues Concerning Two New Sciences (New York, 1954).

[5]- Galilei, letter to B. Castelli, 21 December 1613, in Opere, vol.5 (Florence 1965), 281, 88.

ولكن ماذا كان ردّ فعل الكنيسة أمام هذه الصورة الجديدة للعالم؟ كيف كان رد فعلها أمام هذا التغيير الكوبرنيقي الكلّي؟ هذا التغيير في النموذج الإرشادي؟

الكنيسة ضد العلم

من المعروف -وهو أمرٌ له دلالة- أنّ كوبرنيقوس أخّر نشر أعماله إلى ما قبل وفاته بفترة قصيرة، خوفاً من القائمة الكاثوليكيّة الرومانيّة للكتب الممنوعة ومن النار. هل كان هذا مثالاً للخوف الكاثوليكي الروماني من الفلسفة الطبيعيّة الجديدة، والعلم الطبيعي الجديد؟ لا، إذ قد رُفض عمله من قبل المصلحين لوثر و فيليب ميلانكتون Melanchthon. ولأنّ عمله أُعطي له أساسٌ نظريٌّ ويُقال أنّه قُدم فقط كافتراض، فلقد اعتقدوا أنّه من الممكن عدم الانتباه له. ثم إنّ كوبرنيقوس كان قد وُضع ضمن الممنوعين فقط عام 1616، عندما وصل موضوع جاليليو لذروته. ومن وقتها أصبح الدين قوّةً مضادّةً، والكنيسة الكاثوليكيّة مؤسسةً شيمتها الرقابة وتسجيل الأسماء الممنوعة والاستجوابات، بدلاً من أن تهتم بالفهم والجهد والقبول لما هو عقلاني.

ففي عام 1632 تم استدعاء جاليليو للاستجواب، واتهم بأنّه تخطّى بنظريّته في مركزيّة الشمس التي أعلنها عام 1616 خطأً يُمنع تخطّيه. نعم، ربمّا لم يذكر جاليليو الاقتباس الذي ينسب له كثيراً «ومع هذا فها هي الأرض تدور»، كما أنّه لم يتم تعذيبه -كما يُزعم غالباً- إلاّ أنّه من الثابت أنّ الضغط كان كبيراً لدرجة أنّه في 22 يونيو 1633 اعترف بأنّ خطأه كان خطأً كاثوليكيًّا مقدساً. ولقد حكم عليه بالإقامة الجبريّة في فيلته الكائنة في مقاطعة «أرستري Arcetri»، وهناك فقد جاليليو بصره بعد أربعة أعوام، وعاش بعدها ثمان أعوام مع مجموعة من طلابه، وكتب كتابه في الميكانيكا وقوانين الجاذبيّة الذي كانت له أهميّةٌ بالغةٌ للتطّور اللاّحق في علم الفيزياء.

«وفقاً للحالة الحاليّة «لأبحاث جاليليو» لا خلاف على أنّ المكتب المقدس Holy Office في 1633 أطلق حكماً خاطئاً، ولقد كان جاليليو مسؤولاً مسؤوليّةً جزئيّةً عمّا اتّهم به». بهذه الكلمات يُعارض مؤرّخ الكنيسة الكاثوليكيّة جورج دنزلر Georg Denzler في كتابه المعنون (لا نهاية لحالة جاليليو No End to Galileo Case)[1] المدافعين عن الكنيسة الكاثوليكيّة الرومانيّة النشطين حتى يومنا هذا.

[1]- G. Denzler, “Der Fall Galilei und Kein Ende,” Zeitschrift Fur Kirchengeschichte 95, no.2 (1984): 223- 33, 228 هنا

هل كان خلاف جاليليو مع الكنيسة حدثاً مفرداً يعبّر عن سوء حظ؟

لا، لقد كانت سابقة سمّمت العلاقة بين العلم الناشئ الجديد والكنيسة والدين، خاصةً أنّه في الفترة التالية أيضاً لم يتغيّر اتجاه روما، بل على العكس أصبح أقوى في مواجهة تقدّم العلم (وبعد ذلك خاصة بالنسبة لأبحاث تشارلز دارون). وبعد الاستبعاد الكارثي لكلٍّ من لوثر والبروتستانت من قبل روما، تلا واقعة جاليليو شبه هجرةٍ جماعيّةٍ للعلماء من الكنيسة الكاثوليكيّة وصراعٍ دائمٍ بين العلم واللاهوت الدائم. وبالتالي – تحت نيّر الاستجواب- لم يعد هناك في إيطاليا وأسبانيا حتى القرن العشرين علماءٌ يستحقون الذكر. ولكنّ القمع الكنسي لم يستطع الاستمرار في مواجهة أدلّة العلوم الطبيعيّة.

انتصار العلم

لم تستطع حتى روما أن توقف انهيار بنية العصور الوسطى للعالم، ولم تستطع أن توقف علمنة demystification الطبيعة والتغلّب على اعتقاد العصور الوسطى في الشياطين والسحر والخرافة. وبعد خمسين عاماً من اتهام جاليليو وعندما كانت الكنيسة الكاثوليكيّة في قمّة مقاومتها للاصلاح ومقاومة الشعور السائد بالانتصار في العصر الباروكي، تمّ تصوير رؤية العصور الوسطى القديمة في كنيسة سان اجنازيو San Ignazio للجزويت في روما: كان صحن الكنيسة بأكمله مزيّناً بجداريّةٍ ضخمة تصوّر السماء بزينة الثالوث وكلّ الملائكة والقساوسة، كما لو كان التلسكوب لم يُخترع بعد ولم يحدث أيّ تغيرٍ باراديمي في الفلك والفيزياء. ولكن على المدى الطويل، لم يستمر هذا الوهم- الذي عبرّ عنه التصوير- ضدّ الثورة العلميّة. ولم تعد السلطات التقليديّة مع الوقت مقنعة.

لقد قدّمت واقعة جاليليو مادةً لمسرحيّات كثيرةٍ: للماركسي برتولت بريخت Bertolt Brecht، واليهودي ماكس برود Max Brod، والكاثوليكي جرترود فون لفورت Gertrud von Le Fort، وغيرهم. بل لقد أدهش الأب جون بول الثاني في أيامنا هذه- والذي تعدّ أحكامه الخاصّة على تحديد النسل وقبول المرأة كراعيةٍ في الكنيسة خاطئةً تمامًا مثل خطأ سابقيه عن الفلك والفيزياء- العلماء والمؤرخين بملاحظته الغامضة الخاصة بواقعة جاليليو. لقد أعلن بمنتهى الجديّة عام 1979 – بعد 350 عاماً من وفاة جاليليو- أنّه يريد فتح تحقيقٍ في واقعة جاليليو.

ولكن عندما انتهى التحقيق، تجنّب بوضوحٍ في كلمته التي ألقاها بتاريخ 31 أكتوبر 1982 الإقرار بذنب سابقيه، واستجوابات الهيئة المسؤولة عن الدفاع عن المباديء الكاثوليكيّة، ونسب الواقعة التي

لم يحدّدها بدقّة «لأغلبيّة لاهوتيي هذا الزمان». لقد كان هذا «إحياء جديداً لم يحدث»[1].

وعلى كل، لقد أعادت أسماءٌ بارزةُ إحياء جاليليو، إذ تأكّدت في الواقع اكتشافاته بعد مرور جيلين بواسطة عالم الرياضيات والفيزياء والفلك- والذي لا يقل تميزاً عن جاليليو- سير اسحاق نيوتن (1634 – 1727) والذي كان أستاذاً يعمل في جامعة كامبردج. ففي كتابه "المبادئ الرياضيّة للفلسفة الطبيعيّة"[2] المنشور 1687 صاغ نيوتن ثلاثة مبادئ في الميكانيكا وقانونه في الجاذبية- وهو ما كان قد تم اكتشافه قبل ذلك بعقدين من الزمان- وهي جميعها تنطبق على حركة الأجرام السماوية. ومن ثم فقد أمكن وجود «ميكانيكا سماويّة». إنّ قوّة الجاذبيّة نفسها التي تجعل التفاحة تسقط على الأرض، هي ما تربط القمر بالأرض. وكذلك اكتشف نيوتن طبيعة الضوء والكهرباء، كما اخترع الحساب في الوقت نفسه الذي اخترعه ليبنتز. وإذا كان كبلر وجاليليو قد قدّم كلٌّ منهما عناصر لنظريّة شاملة، فإنّ نيوتن قد استطاع من اكتشافاتهما واكتشافات غيرهما أن يصيغ نظاماً جديداً مقنعاً للعالم، أمكن البرهان عليه بصورة عقليّة وبقوانين رياضيّة وكميّة دقيقة. وعلى هذا النحو أضحى نيوتن – بعد جاليليو – المؤسّس الثاني للعلم الدقيق، أي مؤسس الفيزياء النظريّة الكلاسيكيّة.

ولم يضع أحدٌ صورة نيوتن الردية الحتميّة والواقعيّة للعالم موضع سؤالٍ إلا مع بداية القرن العشرين من خلال النظريّة النسبيّة لأينشتين ونظريّة (الكم) الكوانتم.

هنا أصبح من الواضح أنّ الفيزياء لا يمكنها قطعاً وصف العالم على ما هو عليه، مستقلاً عن المنظور الذي يراه منه الملاحظ كما افترض نيوتن. ليست نظرياته ونماذجه أوصافاً دقيقةً للواقع على المستوى الذرّي (الواقعيّة الساذجة)، ولكنّها محاولاتٌ انتقائيّةٌ ورمزيّةٌ، تصوّر بُنى العالم ومسؤولةٌ عن ظواهر معيّنة قابلة للملاحظة: واقعيّة نقديّة تدرك الواقع الفيزيقي ليس ببساطةٍ من خلال الملاحظة ولكن بالاشتراك مع تفسيرات وتجارب[3].

[1]- راجع: الأبحاث بواسطة مؤرخ العلم م. سيجرى M. Segre «ضوء على حالة جاليليو" Light on the Galileo Case مجلة Isis (History of Science Society) 88، 1997: 484 – 504. يبين هذا الملف كيف عاد القس جون بول الثاني 1992 في رأيه الذي أعلنه عام 1979. راجع: Segre, " Galileo: A 'Rehabilitation' That Has Never Taken Place," Endeavour 23, no.1 20 :(1999)-23. Segre, "Hielt Johannes Paul II sein Versprechen?" in Der Ungenandigte Galilei. Beitrage 11-zu einem Symposiun. Ed., M. Segre.and E. Knobloch.(Stuttgart 2001), 107.

[2]- I. Newton, Philosophiae naturalis principia mathematica (London, 1687; 3rd ed. طبعة جديدة من مجلدين 1726 - Cambridge, Mass 1972.

[3]- I. G. Barbour, Religion and Science (San Fransisco, 1998), الفصل السابع.
عالم الفيزياء واللاهوتي الشهير الذي ميز نفسه بالحوار بين الدين والعلم وقدم تحليلا علميا وفلسفيا دقيقا للاختلافات الابستمولوجية بين الفيزياء الكلاسيكية والفيزياء الحديثة.

الوصف الفيزيقي للبداية

في النموذج الإرشادي ذاته الذي وضعه نيوتن، تلا ذلك حسابات دقيقةٌ واكتشافاتٌ أخرى كثيرة، إلى أن أصبحت الفيزياء ناضجةً بشكلٍ كافٍ لتتحمّل معه تغيّراً آخر في النموذج الإرشادي: تغيراً في الفيزياء والذي وفقاً له- وعلى غير المتوقع- أصبح الزمان والمكان كائنين مرنين جداً بحيث لم يعد من الممكن التفكير فيهما بشكلٍ مستقل.

الفيزياء الجديدة: المكان - الزمان النسبيان لأينشتين

مع بداية القرن العشرين وضع ألبرت أينشتين (1879 - 1955) هذا النموذج الجديد لعالمٍ يختلف كثيراً عن العالم اللامتناهي لفيزياء نيوتن الكلاسيكيّة[1]. يمكن اشتقاق هذا النموذج الجديد من المعادلات الأساسيّة للنظريّة النسبيّة العامة التي وضعها خلال 1914 - 1916. لقد رفع سرعة الضوء 300,000 كيلو متر في الثانية، ليكون ثابت الطبيعة المطلق وغير القابل للتغير. فلا يوجد ما يمكن توصيله بأسرع من الضوء، والذي يتساوى بالنسبة لسائر الملاحظين مهما كانت سرعة حركتهم الواحد بالنسبة للآخر. على هذا النحو، انصهرت الجاذبيّة النسبيّة لأينشتين والمكان والزمان - والتي كانت هي الثوابت في نسق نيوتن - في كيانٍ فيزيقيٍّ جديدٍ هو المكان-الزمان. فالكتلة تلوي (تشوه) الزمان والمكان. لذا ليست قوّة الجاذبيّة سوى «التواء» المكانٍ والزمان بالكتل المحتوية فيه. وتكون النتيجة مكان زمان ذي أربعة أبعاد رائعة لا يمكن تصوره: تحدث فيه الحسابات انطلاقاً بهندسة إحداثيات مكانيّة زمانيّة لا اقليديّة. في مايو 1919 وبقياسات تمّ إجراؤها أثناء كسوفٍ كاملٍ للشمس، تأكد تخمين أينشتين أنّ ضوء الأجرام السماويّة البعيدة يلتوي - قياسياً- بكتلةٍ ضخمةٍ مثل الشمس (بضعف الشدّة التي توقعتها ميكانيكا نيوتن). لقد كان «المكان الملتوي» Space Warped هو الخبر المثير. فالكون الملوي في المكان يعني أنّنا يجب أن نفكر في الكون من حيث كونه غير محدود ولكن له كتلة محدّدة. يمكننا فهم هذا بالقياس لمكانٍ ذي ثلاثة أبعاد (وليس أربعة أبعاد)، مثلا، سطح جسم كروي: فالخنفساء التي تزحف ولا تجد نهاية، من الممكن أن تعتبر المكان لا متناه. فهو ذو سطحٍ متناهٍ ولكنّه لا يعرف حدوداً.

كونٌ ممتدٌّ

إن لنموذج المكان الزمان لأينشتين عيوباً أيضاً: فهو يتخيّل - مثله في ذلك مثل كلّ الانجازات العلميّة في القرن التاسع عشر- كوناً ساكناً لا يتغيّر وأبدي. فلقد اعتقد أرسطو أنّ الكون محدودٌ في المكان ولكن لا بداية ولا نهاية له في الزمان.

---

[1]- A. Einstein, Relativity: The Special and The General Theory (1917: New York, 1961), بصفة خاصة الصفحات 30 - 32 "Considerations about the World as a Whole"

وفي مقابل هذا، ورغم المقاومة الشديدة، تأسّست رؤيةٌ ديناميكيّةٌ جديدةٌ للكون. أسّسها – والغريب أنّه كان لاهوتياً- عالم الفلك الفيزيائي في جامعة لوفان «أبيه جورج لامتر Abbe Georges Lemaitre» (1894 – 1966) الذي كان تلميذاً ثم زميلاً لكلٍّ من أدنجتون وأينشتين والذي استطاع أن يضع – من داخل إطار النظريّة النسبيّة العامة - عام 1927 نموذجاً لكونٍ ممتدٍّ كما أنّه كان أوّل من وضع افتراض «الذرة البدائيّة primeval atom» أو «الانفجار العظيم Big Bang» و(الذي هو في أساسه كُنية nickname).

ولقد حدّد الفيزيائي الأميركي أدون هابل Edwin Hubble – والذي تسمى تلسكوب الفضاء الضخم «هابل» على اسمه- في فترةٍ مبكّرةٍ جداً 1923 – 1924 في باسادينا Pasadena المسافة التي تفصل مجرّة أندروميدا عن الأرض، وذلك عن طريق نجومٍ يمكن تقسيمها، وعلى هذا النحو أمكن للمرّة الأولى أن يبرهن على وجود أجرامٍ سماويّةٍ خارجَ درب التبّانة، واضعاً بذلك أسس علم فلكٍ جديدٍ خارج المجرّات. فلقد انتهى عامٍ 1929 من التحولات الحمراء في خطوط طيف مجرّاتٍ دربِ التّبانة (تأثير هابل) إلى النتيجة بأن الكون مستمرٌّ في الامتداد[1]. هذا يعني أنّ الأنساق الضخمة للمجرّات ليست ببساطةٍ شاغرةٍ لمكان، ولكنّها آخذةٌ في الامتداد في كلّ الاتجاهات بسرعةٍ هائلةٍ (مثل البالون على قارورة من الهليومٍ).

ومن ثم فإنّه في هذا الكون الشديد الظلمة، ليست النجوم موزّعةً بالتساوي في الأعماق التي يبدو أنّها غير متناهية للفضاء. ولكنّها تتغير وتتطور باستمرار. فخارج درب التبّانة التي ننتمي إليها، تسير المجرات بعيداً عنّا بسرعةٍ تتناسب مع بعدها عنا. منذ متى وهذه الظاهرة تحدث؟ لا يمكن بالطبع أن يكون هذا يحدث منذ زمنٍ غير متناه. إذ لا بدّ أنّه كانت هناك بداية: الانفجار العظيم وهو ما يبدو أنّ الفيزياء والرياضيات قد برهنا عليه. وبعد أن زار أينشتين زميله هابل على جبال ويلسون، ترك الآخر التصوّر الثابت للكون، وقبِل بنموذج الكون الممتد، ولكنّه لم يقبل نظريّة الكم التي كانت قد صيغت في الوقت نفسه رغم البرهان التجريبي عليها. لذا، رغم شهرته العالميّة، أخذت عزلته كباحثٍ تزداد إلى أن أصبح تقريباً معزولاً تمامًا.

الانفجار العظيم ونتائجه

بإمكان علماء الفيزياء الفلكيّة الآن أن يصفوا بشكلٍ دقيق بداية الكون من منظور علميٍّ، وذلك على أساس هذه الاكتشافات والحسابات الدقيقة التي وصفتها باختصار، كيف نشأ الكون، أو كيف – كما يقال- حدث الخلق. إنّ الاتفاق الذي وصل إليه العلماء اتفاقٌ عظيمٌ جداً لدرجة أنّنا يمكننا أن نتحدث عن نموذجٍ قياسيٍّ لم تستطع النماذج المنافسة له أن تصمد. ما يلي هو تخطيطٌ مختصرٌ له.

[1]- F. Hubble, The Realm of the Nebulae (New Haven, 1936).

لقد انضغطت في البداية كل الطاقة والمادة في كرةٍ ناريّةٍ - حارة أوليّة وصغيرة لدرجة لا يمكن تخيّلها- ذات أصغر أبعادٍ يمكن تصوّرها وأضخم كثافةً وحرارة. كانت خليطاً من الاشعاع والمادة، بلغت كثافتها وحرارتها حداً جعل من المستحيل على المجرات أو النجوم أن توجد فيها. فمنذ انفجار القنابل الذريّة التي هي «صغيرة جداً» بالمقارنة بالكون، يمكننا أن نفهم بسهولةٍ أكثر كيف بدأ الكون منذ 13.7 بليون سنة بانفجارٍ كونيٍّ ضخم (وهو أحدث تقديرٍ وصل إليه علماءُ الفيزياء الفلكية). لقد تمدّد بسرعةٍ وأصبح أكثر برودةً، ولكن بعد مائة جزءٍ من الثانية ظلّ محتفظاً بحرارةٍ درجتها مائة بليون درجة وكثافتها تعادل أربعة بليون كثافة الماء. وظلّ الكون يتمدّد بالطريقة نفسها في كل الاتجاهات.

من المحتمل أنّ جزئيات أوليّةً تكوّنت في الثواني الأولى من فوتونات شديدة الثراء في الطاقة، وخاصة البروتونات والنيوترونات وجزئياتها المضادة، مع جزيئاتٍ أوليّة خفيفةٍ وخاصة الالكترونات والبوزيترونات. وبعد دقائق قليلة تكونت نوى الهليوم من النيوترونات والبروتونات بواسطة عمليّة اندماج (انصهار). ثم تكونت بعد مئات الآلاف من السنين ذرات من الهيدروجين المحايد والهليوم بواسطة ربط الالكترونات. وبعد ما يقرب من عشرين مليون عاماً -مع انخفاض ضغط ما كانت في الأصل كميات خفيفةٌ عاليةُ الضغط ومع انخفاض الحرارة- أمكن للغاز أن يتكثّف بقوّة الجاذبيّة ليتحوّل إلى كتلٍ من المادة ثم أخيراً إلى مجرات، أي إلى ما يقرب من مائة بليون درب تبانة، تسيطر كلٌّ منها على ما يفوق عشرة بليون نجم.

لا يوجد تفسيرٌ حتى الآن لما سبب هذا التركيز للمادة لتتحول إلى مجرات. هناك تفسيراتٌ للمراحل التي يمكن وصفها بالتبسيط على النحو التالي: لقد أدّت الجاذبيّة بسحب الغاز إلى أن يتكثّف ويصبح نجوماً وذلك عندما انهارت تحت ثقلها الذاتي. ثم حدثت فيها تفاعلاتٌ نوويّةٌ أنتجت بالإضافة إلى الهيدروجين والهليوم أيضاً عناصر ثقيلة، مثل الكربون والأكسجين والنيتروجين. بعض هذه النجوم لم يظل ثابتاً عبر الزمان، وانفجر وألقى بكتلٍ ضخمةٍ لا يمكن تصوّرها للمواد الخام المتكونة حديثاً في الفضاء الواقع بين النجوم، لتعود وتكون مرةً أخرى سحب غازٍ ضخمة، وهو ما تكثّف مع الوقت ليصبح نجوماً.

ولم تتكون شمسنا في أحد الأذرع الخارجيّة لمجرّتنا اللولبيّة، والتي يبلغ قطرها مائة ألف سنة ضوئيّة إلاّ مع نجوم الجيل الثاني هذه، والتي تحوي أيضاً عناصر ثقيلةٍ إلى جانب الهيدروجين والهليوم. ولم يحدث هذا إلا بعد تسعة بليون عاماً.

لقد تكثفت المادة في شكل كواكب، والتي تحوي أيضاً الآن على كربون وأكسجين ونيتروجين وعناصر ثقيلة أخرى ضروريّة جداً للحياة على الأرض. لقد شكل هذا الجيل الثاني من النجوم والكواكب أساس تطور الحياة والوعي.

ولقد برد الإشعاع على مدار بلايين السنين بحيث إنّه يمكن القول أنّه لا يوجد سوى إشعاعٍ كونيٍّ خلفيٍّ منخفضٍ تكاد درجته تصل للصفر (-273.15 درجة مئوية). وفي عام 1964 اكتشف بالمصادفة المهندسان الأميركيان أرنو بنزياس وروبرت ويلسون (اللذان مُنحا جائزة نوبل في الفيزياء عام 1978 لاكتشافاتهما) بواسطة مقاييس مستوى الصوت باستخدام تلسكوب لاسلكيٍّ أنّ الموجة الصغيرة الكونيّة، أو الإشعاع الطبيعي الخلفي الذي كشفا عنه من كل الاتجاهات، في محيط السنتيمتر والديسيمتر، لم يكن سوى بقايا الإشعاع الحراري الناتج عن الانفجار العظيم. ونتيجةً لامتداد الكون، تحول هذا الإشعاع المتبقّي إلى إشعاعٍ ذي درجة حرارةٍ منخفضة. ومنذ اكتشاف وقياس ميدان الإشعاع الكوني هذا، عُدّ نموذج الانفجارِ العظيم مقياساً يقاس على أساسه.

ولم يظهر الإنسان على سطح الأرض إلا بعد 13.7 بليون عاماً متكونًا من ذرات من الكربون والأكسجين، وهي المادة الكيميائيّة الخام للحياة وهي أيضاً المادة التي تكوّن منها الجيل الأول من النجوم. فكما قال الشاعر نوفالس Novalis «نحن غبار النجوم stardust».

ما الذي يحمل العالم كله في وجوده الأعمق

بالطبع، لا يجيبُ النموذج القياسي على كلّ الأسئلة، ويبرز ذلك في عدم وجود تفسيرٍ لتوزّع المادة المتجانس بشكلٍ كبيرٍ ودقيق، ولماذا أدى التوزيع العادل للمادة إلى تكوين البُنى: المجرات ومجموعات المجرات. على هذا النحو، نجحت الفيزياء الجديدة بصورةٍ مذهلة في تقديم وصفٍ تجريبيٍّ دقيق لبداية الكون. وليس عجيباً أنّ بعض علماء الفيزياء يحاولون التغلغل في الواقع بصورةٍ أعمق من هذا المستوى العالي للمعرفة، لكي يقدموا إجابةً محدّدةً لسؤال جوته الذي وضعه على لسان فاوست: «ما الذي يحمل العالم كلّه في أعماقه؟»

هايزنبرج ونظريّة الكم

لقد افترض ألبرت أينشتين – وهو افتراضٌ صحيحٌ- أنّ المكان والزمان لم يظهرا في الفضاء الخالي، ولكن مع واقعة الانفجار العظيم. فالمادة لم تتكثف والمجرات والنجوم لم تأت إلى الوجود إلا مع المكان والزمان الممتدين. فالواقعة بأسرها حدّدتها الجاذبيّة. ففي تكملة منطقيّةٍ مع نظريّة النسبيّة ولعقودٍ من الزمان بعد عام 1920، حاول أينشتين أن يقدّم نظريّةً في المجال «الموحّد» تشمل الجاذبيّة والديناميكا الحراريّة، إلا أنّه لم ينجح كما نعرف. فهو لم يأخذ في الاعتبار متطلبات نظريّة الكم وفيزياء الجزيئات الأوليّة، وخاصة وجود مثل هذه التأثيرات المتبادلة كالقوى النوويّة.

وعلى أيِّ حال، فلقد أدرك مبكراً -عام 1900- الفيزيائي ماكس بلانك في برلين أنّ الطاقة المغناطيسيّة الكهربائيّة تصابُ بالإشعاع فقط في أجزاءٍ متقطّعةٍ محدّدة، في كميات من الطاقة. على هذا النحو

ولدت نظريّة الكم: وهو أكبر تغيّر حدث في الفيزياء منذ نيوتن، إذ لولاها لما وجدت طاقةٌ نوويّةٌ حتى الآن، أو ساعات ذريّةٌ أو خلايا شمسيّة، أو ترانزيستور أو ليزر. فبينما انتقد أينشتين أفكار بلانك، أحدث الفيزيائي الدنماركي نيلز بور تقدماً محدداً بنموذجه الذري- فالإلكترونات المشحونة سالباً تدور حول نواةٍ ذريّةٍ مشحونةٍ شحناً موجباً.

وبعد عقد من الزمان، بدءاً من 1925 استطاع كلٌّ من الألماني فيرنر هايزنبرج تلميذ العالم بور (1901 – 1976) والنمساوي أرفن شرودنجر(1887 – 1961) كلٌّ على حدة اقتراح نظريّةٍ للكم أكثر تطوراً، وهي ما طوّرها بصورةٍ أفضل ماكس بورن (1882 – 1970) والبريطاني بول ديراك (1902 – 1984). تصف ميكانيكا الكم هذه ميكانيكا عالم الذرات والجزيئات الصغيرة غير المرئيّة: إذ يمكنها أن تستوعب كلاً من الجزيء والخاصيّة الموجيّة لأصغر كتلةٍ للطاقة تظهر كوحدة (كم) ومن ثم تجمع بدون تناقضٍ كلاً من النظريّة الموجيّة والجسيميّة. ومن ثمّ أصبحت فيزياء الكم أساس الكيمياء الحديثة والبيولوجيا الجزيئيّة.

ولكن كما يحدث غالباً، يأتي جهلٌ جديدٌ مع كلّ معرفةٍ جديدة: أضحت فيزياء الكمّ موضوعاً لقانون العلاقات غير المحدّدة أو الغائمة الذي صاغه هايزنبرج.

فإذا عرفنا مكان الإلكترون، لا يمكننا معرفة ما يفعل. فمهما استطعنا أن نحسب ونقيس، لا يمكننا قياس مكان وقوّة دفع الجزيء في الوقت نفسه، لأنّ القياس يصبح غائماً. المغزى هنا أنّه لا يوجد يقين فيزيقي ولكن فقط احتمالٌ إحصائي. وتكون النتيجة أنّه لمّا كان من المستحيل القياس الدقيق للحالة الحاليّة لموضوعٍ ما (بالمعنى الكلاسيكي)، فإنّه لا يمكننا أيضًا توقّع مستقبله بدقة. وهو ما يعني أنّ الصدفة أضحت بالضرورة عنصراً مرتبطاً بنظريّة الكم، ولا يمكن حذفها بملاحظاتٍ أخرى أكثر دقّة.

لهذا السبب، وعلى الرغم من أنّ أينشتين استطاع التنبّؤ بنظريّة الكم عام 1905 بالافتراض العبقري عن الكم الخفيف، فإنّه قاوم حرباً ضروساً ضدّ هذا الفرض: «من المؤكد أن ميكانيكا الكم تفرض نفسها، إلا أنّ صوتاً داخلنا يقول أنّها ليست بعد الشيء الواقعي. تخبرنا نظريّة الكم بالكثير، إلاّ أنّها لا تقرّبنا من سر النظريّة الأقدم. وعلى أيّ حالٍ فإنيّ على قناعةٍ أن الله لا يلقي بالنرد».[1]

صياغة العالم - أمل عظيم

قد يطمئن كلّ من هو غير متخصّصٍ في الفيزياء بقول رتشارد فينمان -الحاصل على جائزة

[1]- A. Einstein, Letter to Max Born of 4 Dec. 1936, in Albert Einstein and Max Born, The Born Eistein Letters: Friendship, Politics and Physics in Uncertain Times (New York 2005), 129f. (راجع أيضا 118).

نوبل وأحد روّاد نظريّة الكم- «إنّ كلّ من يزعم أنّه فهم نظريّة الكم لم يفهمها». فالعلاقة الغائمة في الواقع لا تتناسب لا مع نموذج نيوتن ولا نموذج أينشتين للعالم، والذي وفقاً له يخضع سائر الكون من الكواكب وحتى أصغر جزيئات لقوانينه التي تفرض نفسها. ومنذ ذلك الحين تركّز عمل علماء الفيزياء في محاولة دمج قوانين الجاذبيّة التي تصف العالم كلّه وفيزياء الكم التي تصف البناء الأصغر للمادة في نظريّة واحدة. وبعد كلّ هذه النجاحات السابقة، بدا أنّ النظريّة الشاملة لكلّ قوى الطبيعة أو «صياغة العالم» كامنة في ميدان ما هو ممكن.

كان أينشتين قد قدّم بالفعل نسخةً أوّليّةً لصياغة العالم في عام 1923، ولقد تم البرهان على وجود أخطاءٍ في هذه الصياغة، بل وفي الصياغات التالية عليها. لقد كان فيرنر هايزنبرج هو من حاول بعد الحرب العالميّة الثانية تقديم مثل هذه النظريّة الموحّدة للمادة بمساعدة نظريّة مجال الكم، وهي صياغة العالم لكلّ الجزيئات الأوليّة وتأثيراتها المتبادلة. ولكن حتى «صياغة العالم التي قدمها هايزنبرج» 1958 والتي اكتشفت أخيراً لم تقنع الفيزيائيين.

وأخيراً قدّمت «نظريّة الأوتار string theory» أملاً في حلّ المشكلات الأساسيّة بتوجّه جديد. هذه النظريّة لا تعدّ أكثر الجزيئات الكميّة أوليّةً كنقاط لا امتداد لها، ولكن كأوتار دقيقة جداً تتذبذب بتردّدات مختلفة. وعلى كلّ حال، فقد ثبت عند محاولة تكميم هذه النظريّة أنّه من الصعب تقديم وصفٍ رياضيٍّ متّسق لهذه الأوتار. لقد توصّل العلماء لأكثر من أحد عشر بعداً مكانياً زمانياً، وألف كون ممكن حيث يختلف أحدهما عن الآخر، ولكنهم لم يتمكنوا من تفسير لماذا الكون الذي نحياه هو الكون الذي تحوّل إلى واقع[1].

لقد بدا أنّ بعض علماء الفيزياء -وليس هايزنبرج- يحلمون -بتأثير هذه النظريّة- بإمكان التوصّل إلى نظريّة فائقة لا لبس فيها بأنّ الإله الخالق ما كان سيكون له خيارٌ بشأن كيفيّة خلقه للعالم، وهو ما يجعل الله لا لزوم له أو أنّ بينه وبين صياغة العالم المنشودة هويّة. إنّ هؤلاء العلماء مازالوا يفكرون – بوعي أو بدون وعي- إنطلاقاً من نموذج العلم الميكانيكي المادي الذي كان شائعاً منذ القرن التاسع عشر، وكان الاقتناع بأنّ بإمكانه حلّ مشكلات العلم خطوة خطوة. ولم يجعل أحد الخلفيّة الأيديولوجيّة واضحةً مثل العالِم الذي حاول مؤخراً عمل نظريّةٍ كبيرةٍ موحّدةٍ ترى الإله الخالق لا لزوم له.

GUTالنظريّة الموحّدة الكبرى بدلا من GOD الإله ؟ هوكنج Hawking

لقد كان عالم الفيزياء الانجليزي ستيفن هوكنج Stephen Hawking (المولود 1942) في

[1]- في نقد نظرية الأوتار الفائقة وما يعرف بالنظريات الموحدة الكبرى راجع: **M. Gell Mann, the Quark and the Jaguar ((New York, 1994**

كمبردج الذي نال عن استحقاق إعجاب النّاس (وذلك لأنّه بسبب خللٍ عصبيٍّ لا علاج له في الحبل الشوكي، لم يكن بإمكانه التواصل مع البيئة الخارجيّة إلا من خلال الكمبيوتر)، هو من أمل في أبحاثه عن الكون في الحالة التي أعقبت الانفجار العظيم أن يضع نظريّةً موحدة كبيرة يدمج فيها كلّ التفاعلات المعروفة. كان المقصد من هذه النظريّة هو تفسير «ما يحمل العالم بأسره في وجوده الأعمق». فإذا كان هايزنبرج بنظريّته في ميكانيكا الكم استطاع أن يقدّم نظريّةً كبيرةً تم التحقق منها بصورة تجريبيّة، وتظهر في الوقت نفسه احتراماً كبيراً للجانب الديني، فإن هوكنج في كتابه الذي حقق أعلى نسبة مبيعات «تاريخٌ ملخصٌ للزمان (لقد تم بيع 25 مليون نسخة من هذا الكتاب رغم صعوبة فهمه حتى للعلماء) وَعَدَ - حيث يملؤه الأمل في تحقيق التنوير- بتقديم نظريّةٍ واحدةٍ كبيرةٍ لا تقدم فقط تفسيراً لمعطياتٍ تجريبيّةٍ محدّدة، ولكن تمكننا من «معرفة عقل الله»[1].

لقد وُضعت هذه الملاحظة عن قصد وقُصد بها التهكّم. ذلك لأنّ رأي هوكنج كان يتلخص في أنّ العالم بهذه النظريّة الشاملة التي ستفسّر كلّ شيءٍ سيفسّر نفسه، ولن يكون هناك حاجةٌ لافتراض وجود الله كخالق للكون. فإذا ثبت أن العالم كيانٌ مغلقٌ على نفسه، بدون مفردات وحدود، وأمكن تفسيره تماماً بنظريّةٍ موحدة، فستبرهن الفيزياء على أنّه لا حاجة لافتراض إلهٍ خالق.

وفقاً لرأي هوكنج القائل بأنّ العالم كيانٌ مغلقٌ لا مفردات فيه أو شروط أوليّة، وذلك في مقابل نظريّة الانفجار العظيم، لن يكون هناك «تفرداً» وفقاً له يكون لله الحريّة التامّة لوضع شروط بداية العالم وقوانينه. «سيظل لله بالطبع حريّة اختيار القوانين التي يخضع لها العالم. إلاّ أنّ هذا لن يكون اختياراً. فقد يكون هناك نظريّةٌ واحدةٌ فقط أو مجموعةٌ صغيرةٌ من نظرياتٍ موحدة تامة، مثل نظريّة الأوتار المغلقة تتصف بالاتساق الذاتي وتسمح بوجود بُنى معقّدة مثل الكائنات الحيّة تبحث في قوانين الكون وتسأل عن طبيعة الإله» [2].

هل هذه «نظريّة موحدة كاملة»؟ لقد أجاب هوكنج – بوعي- أنّه رغم عبقريّة المعادلات لكلّ شيءٍ، فإنّ واقعيّة كلّ شيءٍ لم تعط بعد.

ويظلّ السؤال قائماً عن مبرّر وجود الكون من الأساس. «حتى وإن أمكن وجود نظريّةٍ واحدة، فإنّها ليست سوى مجموعة من القواعد والمعادلات. ماذا هناك بحيث يشعل النار في هذه المعادلات بحيث تصف عالماً؟ إنّ الأسلوب المتبع في العلم والقائم على إيجاد نموذجٍ رياضيٍّ لا يمكنه أن يجيب على السؤال لماذا يجب أن يكون هناك عالمٌ يصفه هذا النموذج.» [3]

---

[1]- S. Hawking, A Brief History of Time: From the Big Bang to Black Holes (London and New York, 1988), 175.

[2]- Hawking, Brief History of Time, 174.

[3]- Hawking, Brief History of Time, 174

وعلى كلّ حال، فقد عبرّ هوكنج بوضوح عن أمله بأن تتمكن نظرية GUT يوماً ما من تقديم مبرّرٍ لوجود الكون. «وعلى كل، فإذا اكتشفنا نظريّةً كاملة، يجب من حيث المبدأ أن تكون قابلةً للفهم بواسطة الجميع وليس فقط مجموعة صغيرة من العلماء. عندئذ ستتمكن جميعاً – فلاسفة وعلماء وأناس عاديون- من المشاركة في السؤال حول مبرّر وجودنا ووجود الكون. ومتى وجدنا الإجابة على هذا السؤال، سيعدّ هذا أكبر انتصار للعقل البشري- لأنّنا عندئذٍ سنعرف عقل الله.»[1] إلّا أن الأمور سريعاً ما سارت على خلاف هذا تماماً.

صياغة العالم – إحباط عظيم

لقد اعتقد هوكنج أنّه بالإمكان إيجاد صياغة كاملة لقوانين الطبيعة: أي مجموعة من القواعد تمكّننا من حيث المبدأ على الأقل من توقّع المستقبل «بدقّةٍ تعسفيّة»، ومن ثم نتمكن من تحديد حالة الكون في زمن معيّن. لقد افترضت الفيزياء الكلاسيكيّة أنّه متى عرفنا جزيئات وقوة دفع كلّ الجزيئات، يمكننا أيضاً حساب الأماكن والسرعات في أيّ زمنٍ آخر. ولكن فيزياء الكم أظهرت أنّ هناك حالات لا يمكن حسابها من حيث المبدأ. وعلى كلّ، فقد كان هدف هوكنج وكلّ من يفكر على منواله أن يجد وصفاً شاملاً للواقعيّة بما في ذلك نظريّة الكم، وصفاً يحتوى أو لا يحتوى على إله.

وهنا نصل إلى المفاجأة الكبرى: فقد لاحظ هوكنج في محاضرةٍ ألقاها عام 2004 في كامبردج أنّه توقف إلى الأبد من حيث المبدأ عن البحث عن «نظريّة موحّدة كبيرة»[2]. وانتهى إلى أنّ الأمل في إيجاد نظريّة شاملة تامة تعرّف العالم في أعماقه، ومن ثم تتحكم فيه كان خدعة. فلم يكن من الممكن بالنسبة له أن يؤسس نظريّةً للكون بعددٍ محدّدٍ من القضايا.

ما يثير الدهشة أنّ هوكنج هنا يشير إلى نظريّة عدم الاكتمال الأولى لعالم الرياضيات النمساوي كورت جودل 1906 – 1978 الذي قد يعدّ أكثر المناطقة أهميّة في القرن العشرين. من عام 1930، تقول هذه النظريّة أنّ النسق المتناه للمسلّمات يحوي دائماً صيغاً لا يمكن لا البرهان عليها ولا دحضها داخل النسق نفسه[3]. يشبه هذا الموقف المثال المعروف منذ القدم حين يقول شخص ما «هذه القضيّة كاذبة». وإذا ما افترضنا أنّ كلّ قضيّةٍ هي إمّا صادقة أو كاذبة (وهذا هو اكتمال

[1]- Hawking, Brief History of Time, 175

[2]- Hawking, "Godel and the End of Physics," متاح على الرابط www.damtp.com.ac.uk/strtst/dirac/hawking

[3]- بالنسبة لهؤلاء الذين هم على علم بالموضوع، فإن الصياغة الدقيقة هي: في كل نسق صوري مؤسس على قواعد انطلاقاً من مسلمات وخال من التناقض، ويمكن وصفه في المنطق من المستوى الأول ووصف الأعداد الطبيعية فيه بالإضافة والضرب، فإن هناك دائماً صيغ لا يمكن لا اثباتها ولا تفنيدها داخل النسق.

النسق)، فإن هذه القضيّة تصدق تحديداً إذا كانت كاذبة. لذا فهناك تناقض[1].

وبغض النظر عما إذا كان هوكنج قد اقتبس من جودل وفهمه جيداً أم لا، فإنّ ما فعله بكلّ هذا هو أنّه كرّر الخبرات التي كانت لعلماء الرياضيات والفيزياء النظريّة السابقين عليه لعقود مضت. ذلك لأنّ تطوّر الرياضيات أدى تقريباً عام 1910 إلى خلاف حول أسسها، وهو الخلاف الذي مازال قائماً حتى الآن، وخاصة حول مكانة نظريّة الفئات ومبدأ الثالث المرفوع[2]. فلن يندهش أولئك الذين يهتمون بشدّة بنتائج العلم - وهو ما أفعله منذ 1970 -[3] بالتغير الذي حدث في تفكير هوكنج. لذا، فهل هناك إله GOD بدلاً من نظرية موحدة كبيرة GUT؟ أريد أن أتحقّق من هذا المبدأ تحديداً، ولكن بعد أن أتناول مشكلات أسس الرياضيات.

الخلاف حول أسس الرياضيات

منذ بداية العصر الحديث، تطوّرت الرياضيات جنباً إلى جنب مع الفيزياء بخطٍّ مستقيم. ومع انطباقها على الميكانيكا السماويّة وعلوم الصوتيّات والبصريّات والكهرباء وأخيراً على كلّ فرعٍ من فروع العلم والتكنولوجيا، كانت تحقّق نصراً بعد نصر. وبالتالي ألا يمكن تحقيق حلم وجود علم رياضيٍّ شاملٍ ذلك الذي بدأه ديكارت وليبنتز؟ سأحاول في هذا الجزء أن أتناول مشكلةً عويصةً تؤثّر بشكلٍ أساسيٍّ في أولئك المهتمين بالرياضيات والمنطق، إلا أنّ لها تأثيرات هامة على العلاقة بين العلم والدين. وبإمكان أولئك الأقل اهتماماً بالرياضيات والمنطق تخطّي هذه الصفحات.

هل يمكن أن تكون هناك رياضيات بدون تناقض؟ جودل

إنّ ما أدّى إلى هذه المشكلة هي محاولة جعل الرياضيات العلم الأساسي والشامل لكلّ شيءٍ: لقد هدّدت نظريّة الفئات التي اخترعها عالم الرياضيات الألماني جورج كانتور (1845 – 1918) دقة الرياضيات وخلوّها من التناقضات. إذ أدت إلى ظهور معضلات ومفارقات وتناقضات: قضايا يمكن البرهان على صدقها وكذبها في الوقت نفسه. المثال الشهير هو مثال «فئة كلّ الأعداد الترتيبيّة» (وفقاً لبورالي- فورتي): لكلّ فئة من فئات الأعداد الترتيبيّة هناك عددٌ ترتيبيٌّ أكبر من كلّ الأعداد الترتيبيّة الموجودة في الفئة. إلا أنّه لا يمكن لأيّ عددٍ ترتيبيٍّ أكبر من «فئة الأعداد الترتيبية» أن يوجد

[1]- يمكن تقديم البرهان هنا بمثال يثبت عدم إمكانية البرهان عليه. أشعر بالامتنان لأورلريك فلجنر **Ulrich Felgner** أستاذ المنطق في جامعة توبنجن «أسس وتاريخ الرياضيات **The Foundations and History of Mathematics**» لهذا المرجع ولاقتراحاته القيمة الأخرى.

[2]- راجع عرض المناظرة في
C. Parsons, "Mathematics, Foundations of," in Encyclopedia of Philosophy (London, 1967) 5:188- 213.

[3]- **H. Kung, Does God Exist? An Answer for Today. (London and New York, 1978), A.III.1: "The Epistemological Discussion".**

في هذه الفئة (لأنّه أكبر)، ومع هذا – كما يمكن البرهان على ذلك في الوقت نفسه- يجب أن يوجد في الفئة (وإلاّ لن يكون لدينا فئة كلّ الأعداد الترتيبيّة). ومن ثم فقد أدّى التعامل مع المفارقات الرياضيّة المنطقيّة، وكذلك المفارقات اللغويّة (البنائيّة أو السيمانتيكيّة) في الرياضيات إلى ظهور أزمة خطيرةٍ حول أسس الرياضيات. فلأول مرةٍ في تاريخ الرياضيات تظهر مشكلة خلوّ النظريّة الرياضيّة من التناقض. ولقد ظهرت محاولاتٌ كثيرةٌ لحلّ هذه المشكلة بأساليب وطرق مختلفة في التفكير. وفي النهاية ظهرت ثلاثة تفسيرات قياسيّةٍ مختلفة في المنطق، ولكن يناقض أحدها الآخر (وكانت في الوقت نفسه مدارس في الرياضيات): النزعة المنطقيّة (فريدريك لودفيج جوتلوب فريجة، F. L. G. Frege، برتراند رسل B. Russell، ألفرد نورث وايتهد A. N. Whitehead)، النزعة الحدسيّة (لويتزن اجبرتس جان براوور L. E. J Brouwer)، ثم النزعة الصوريّة (دافيد هلبرت D. Hilbert). ولكن لم تستطع النزعة المنطقيّة التي تشتقّ المنطق من الرياضيات ولا النزعة الحدسية التي حاولت أن تؤسس المنطق إنطلاقاً من بعض الحدوس الرياضيّة الأساسيّة أن تلقى قبولاً عاماً. والأمر ينسحب أيضاً على النزعة الصوريّة التي رأت في كلٍّ من المنطق والرياضيات في الوقت نفسه نسقاً من القواعد نتج عن حساب المصادرات (تاركة كل المعاني جانباً).

على هذا النحو تقف النظريّة الثانية لعدم الاكتمال لكورت جودل 1930 في سياق تاريخي. لقد برهن جودل في هذه النظريّة أن المرء لا يمكنه أن يثبت خلوّ نسق - معقد بشكل كاف- من التناقض بوسائل من داخل النسق ذاته. وهو ما يعني أن معظم أنساق المسلّمات الرياضيّة ليست في وضعٍ يمكنها معه أن تبرهن على خلوّها هي ذاتها من التناقض. لم يكن من الممكن حماية الفكر الرياضي ببراهين بنائيّةٍ متناهيةٍ عن الخلوّ من التناقض بطريقة ملزمة بشكلٍ عام. ودارت الملاحظة الذكيّة والمضحكة في الوقت نفسه التالية بين علماء الرياضيات: اللّه موجودٌ لأنّ الرياضيات خاليةٌ من التناقض، والشيطان موجودٌ لأنّه لا يمكن البرهان على هذا الخلو من التناقض (أندريه وايل Andre Weil).

لاحظ عالم الرياضيات والمنطقي هانز هرمز Hans Hermes في كتابه الشهير الصادر عام 1961 (إمكانية العد، إمكانية التحديد، إمكانية الحساب Enumerability, Decidability, computability) أنّه «بالنسبة للدور المهم الذي تقوم به الرياضيات اليوم في تصورنا للعالم... فإنّه من المهم للغاية... أنّ عالم الرياضيات استطاع أن يبيّن بمناهج رياضيّةٍ دقيقة أن هناك مشكلات رياضيّةً لا يمكن تناولها بمناهج حساب الرياضيات»[4]. يتحدث هرمز هنا – متابعاً في ذلك نهج

[4]- H. Hermes, Enumerability- Decidability- Computability (Berlin 1969), vi.

يشير هنا هرمز إلى مبدأ جودل الأول في عدم الاكتمال. راجع فيما يتعلق بصعوبة الانتقال من اللغة العادية إلى اللغة الصورية للرياضيات والمنطق: (Hermes, Einfuhrung in die mathematische Logik. Klassischer Pradikaten Logik, 2nd. Ed. (Stuttgart 1969).

ايميل بوست Emil L. Post- عن «القانون الطبيعي الخاص بحدود ريضنة mathematizing قوة الإنسان العاقل.» [1]

علماء الرياضيات أنفسهم إذاً، يريدون رياضيات خاليةً من الأوهام. وقد يبدو الحكم الذي أطلقه عالم الرياضيات الأميركي المهم موريس كلاين (1908– 1992) وفقاً لبعض زملائه حكماً مبالغاً فيه -بل وضاراً- ولكنّه حكمٌ يمكن فهمه في ضوء الكثير من الشكوك uncertainties الأساسيّة التي لا يعي بها الكثير من علماء الرياضيات إلا قليلاً. لقد اتضح هذا الأمر بصورةٍ جيّدة بالنسبة لي من خلال الحوارات. فلقد كتب كلاين عام 1975 وذلك قبل ظهور كتاب هوكنج -الذي حقّق نسبةً عاليةً من المبيعات- بعقد من الزمان، يقول:" إنّ الحالة الراهنة التي عليها الرياضيات حالةٌ مؤسفة. إذ عليها أن تهجر إدعائها الصدق. لقد فشلت محاولات استبعاد المفارقات، كما فشل التأكيد على خلوّ بُناها من التناقضات. والجميع يختلفون بشأن تطبيق مسلماتها... علينا أن نهجر إدعاء البرهان غير القابل للاعتراض عليه. وأخيراً، فلم يستطع التصور السائد عن الرياضيات بأنّها مجموعةٌ من البنى، يتأسس كلّ منها على مجموعةٍ من المسلمات أن يضم كلّ ما كان يجب أن تحتويه الرياضيات»[2].

نظرية نهائية لكل شيء[3]:

في الممارسة الرياضيّة اليوميّة، تؤدي التساؤلات التي تثيرها المشكلات المتعلقة بأسس الرياضيات دورًا ثانويًا؛ فما هو مهمٌ بالنسبة لمحورنا هو أنّ الرياضي أو الفيزيائي الذي يهدف إلى «معرفة عقل الإله» قد يكون مضطرًا إلى التصدّي بجديّةٍ للتساؤلات الفلسفيّة واللاهوتيّة مثلما هو الحال في الفيزياء. والسؤال الذي نطرحه الآن: إذا كانت أسسُ الرياضيات غير مبرهنةٍ غالبًا، فهل ينبغي على المرء صياغة الدعاوى الكليّة للرياضيات والتفكير العلمي بمزيد من التواضع وضبط النفس؟

اليوم يرى ستيفن هوكينج Stephen Hawking أنّه «إذا كانت هناك نتائجٌ رياضيّةٌ لا يمكن البرهنة عليها، فإن ثمة مشكلات فيزيائيّة لا يمكن التنبؤ بها... فنحن لسنا ملائكة تشاهد الكون من الخارج، بل إنّنا ونماذجنا بالأحرى جزءٌ من الكون الذي نصفه، ومن ثم فالنظريّة الفيزيائيّة لها مرجعيّتها الذاتية، مثلما هو الحال في مبرهنة جودل، ولذا يمكن للمرء أن يتوقع أنّها إمّا غير متّسقةٍ أو غير مكتملة»[4].

[1]- Hermes, Enumerability- Decidability- Computability, vi.

[2]- M. Kline, “Les Fondements des mathematiques,” La Recherche 54 (Mar 1971): 200- 208, 208 هنا.
Kline, Mathematical Thought from Ancient to Modern Times (New York, 1972).

[3]- بدءاً من هنا حتى نهاية الفصل، الترجمة للأستاذ الدكتور صلاح عثمان، أستاذ المنطق وفلسفة العلوم جامعة المنوفية.

[4]- لهذا الاقتباس والاقتباسات الثلاثة التالية، انظر هوكينج: «جودل ونهاية الفيزياء» Gödel and the End of Physics.

على أنّه بعد فشل محاولته الهادفة لوضع نظريّةٍ موحّدة تزعم معرفة عقل الإله، اعترف هوكينج في النهاية بشكلٍ مباشر أن «بعض الناس سوف يُصابون بخيبة أملٍ كبيرةٍ إذا لم تكن ثمة نظريّة نهائيّة يمكن صياغتها كمجموعةٍ متناهية من المبادئ». وذهب هوكينج إلى أنَّه ينتمي إلى هذا المُعسكر، مُعبرًا عن ذلك بقوله: « لكنّي غيرَّتُ رأيي، وأنا الآن سعيدٌ بأنّ سعينا نحو الفهم لن ينتهي أبدًا، وأنّنا سنواجه دومًا تحديًا بكشف جديد». لذا يجعل هوكينج من الضرورة Necessity فضيلة؛ «فبدونها سوف نُصاب بالركود، وقد أكدت مبرهنة جودل أن ثمة عملاً بشكلٍ دائم لعلماء الرياضيات»، وبالطبع لعلماء الفيزياء.

فرصة للاستفادة من النقد الذاتي:

وهكذا فإن الطموح المتغطرس للفيزيائي الذي أراد أن يُدرج العالم بأكمله في نظرية فيزيائية واحدة، غير عابئ بما تثيره الفلسفة واللاهوت والأنثربولوجيا من مشكلات، قد سقط على أرض الواقع. وبإمكاننا أن نفهم تعليق جون كورنويل John Cornwell (مدير مشروع البُعد العلمي والإنساني بكليّة يسوع بكاليفورنيا، إذ صرَّح قائلاً: «إن شُهرة هوكينج» - التي لم تُثمر أيّ نظريّة تمّ اختبارها على مستوى نظريات آينشتين Einstein، بوهر Bohr، ديراك Dirac، أو هيزنبرج Heisenberg - «كانت تقوم على فكرة أنّه كان في سباق مع الزمن من أجل اكتشاف الحقيقة النهائيّة للوجود قبل موته. وباعترافه أنّ هناك دائمًا شيئًا لم يُكتشف بعد، ينضم الآن إلى صفوف العامة فكريًا. بل قد يُسلّم - كما فعل العالم البريطاني اللامع جون بوردون ساندرسون هالدن B. S. Haldane - بأن الكون قد لا يكون فقط عصيًا على التخيّل، بل عصيًا أكثر مما يمكننا أن نتخيل»[1].

وقد بينّ هوكينج مع صديقه وزميل عمله روجر بينروز[2] أنّ «نظريّة آينشتين في النسبيّة العامة تنطوي على أنّ المكان والزمان قد بدأ بالانفجار العظيم، وينتهيان في الثقوب السوداء»[3][4]. لكن هوكينج قد صحَّح أيضًا وجهات نظره التجريبية حول الثقوب السوداء، تلك التركيزات الهائلة من

---

[1]- ج. كورنويل: «مطلب هوكينج: بحث بلا نهاية» Harwking's Quest: A Search without End، تابلت، 7 مارس 2014.

[2]- السير روجر بنروز Sir Roger Penrose (من مواليد سنة 1931)، عالم رياضيات وفيزياء بريطاني، وهو حاليًا أستاذ كرسي روز بول Rouse Ball للرياضيات بجامعة إكسفورد (المُترجم).

[3]- قارن: «عن ستيفن - تاريخ مختصر لي» About Stephen: An Brief History of Mine، فيديو متاح في:
http://www.hawking.org.uk/about/about.html

[4]-* المُترجم: المرجع المشار إليه عبارة عن ملف فيديو كان مُتاحًا على موقع ستيفن هوكينج، وربما تم حذفه أو نقله إلى موضع آخر. ويمكن للقارئ مشاهدة الفيديو ذاته على موقع يوتيوب متبعًا الرابط التالي:
Movie Hunter. (2015, Jan. 7). Stephen Hawking: A Brief History of Mine (2013) [Video file]. Retrieved from= https://www.youtube.com/watch?v=0A0J3WHgUx0

وثمة فيديو آخر مماثل تحت عنوان تاريخ مختصر لستيفن هوكينج، متاح على الرابط التالي:
Perimeter Institute for Theoretical Physics. (2011, Nov. 23). Brief History of Stephen Hawking [Video file]. Retrieved from https://www.youtube.com/watch?v=utNQe7ZPH0Y&feature=youtu.be

الكتلة الكثيفة للغاية التي تتشكل لدينا في مركز درب التبانة، وربما أيضًا في مركز معظم المجرات[1]. إن الثقب الأسود - الذي وصفه وحدَّد قياساته منذ زمنٍ بعيد الفيزيائي الألماني كارل شفارتزشيلد (1873 - 1916) - ينشأ حين يحترق وينهار نجم ضخم بشكلٍ بارز، وتحت ضغط جاذبيّته الخاصة يتكاثف إلى كتلة من المادة مركّزة للغاية، بحيث تستعصي على الخضوع لقوانين الجاذبيّة وقوانين ميكانيكا الكمّ. على سبيل المثال، لكي تتحول الأرض إلى ثقب أسودٍ يجب أن تكون بمثابة كرةٍ نصف قطرها أقل من سنتيمتر، ولكي تتحول الشمس إلى ثقب أسودٍ يجب أن يصل نصف قطرها إلى أقل من ثلاثة كيلومترات[2].

ووفقًا لنظرية هوكينج المبكّرة سنة 1976، فإنّ كلّ شيءٍ يتجاوز حدًا معينًا (أفق الحدث Event Horizon)[3] يتم ابتلاعه داخل الثقب الأسود بسبب الثقالة والكثافة الشديدة، التي تمنع حتى الضوء من الفرار منه، وقد صادر هوكينج على فكرة الإشعاع النقي Pure Radiation الذي لا يحوي أيّ معلومات. وفي سنة 1997، راهن هوكينج على نطاق واسع -بمشاركة زميله الأميركي جون بريسكيل[4] - على أنّ المعلومات التي يبتلعها الثقب الأسود تظلّ مخفيّةً إلى الأبد ولن يتم إطلاق صراحها على الإطلاق.

ومع ذلك، أعلن هوكينج - في المؤتمر السابع عشر عن النسبيّة العامة والجاذبيّة الذي عُقد في يوليو من سنة 2004 بمدينة دبلن - أنّ المعلومات في النهاية يمكن أن تظهر من خلال التقلّبات على حافة الثقب الأسود. لقد خسر رهانه، وفي الوقت ذاته، نقَّح وجهة نظره التي طرحها قبل ثلاثين عامًا، القائلة بأنّ الاختفاء المزعوم للمادة والطاقة داخل الثقب الأسود ينبغي تفسيره بفكرة الأكوان الموازية لكوننا. إنّ الاضطرابات الهائلة التي تحدث عندما تنهار النجوم لا ترسل الطاقة والمادة التي امتصّتها إلى كونٍ موازٍ، بل إنّ كلّ شيءٍ يظلّ في كوننا وينجو من الفناء في الثقب الأسود في شكلٍ مضغوط؛ «فليس ثمةً كونٍ وليد كما ظننت من قبل»[5]، وأعرب هوكينج عن أسفه الشديد لأنّه اضطرٍ إلى تخييب ظنّ المجتمعٍ العلمي.

---

[1]- للاطلاع على ما يلي انظر التقرير المنشور في صحيفة إنترناشيونال هيرالد تريبيون بتاريخ 18/17 يوليو 2004، «هوكينج يتراجع عن الثقوب السوداء» **Hawking Backpedals on Black Holes**.

[2]- هذا مع ثبات الكتلة الحالية لكل منهما، تلك التي تنضغط لتصبح بلا فراغات بينية في ذراتها وبين جسيمات نوي ذراتها (المُترجم).

[3]- أفق الحدث وفقًا للنسبية العامة هو حدٌّ في المكان - زمان يُشكل منطقة حول الثقب الأسود، بحيث لا يستطيع الراصد من إحدى جهتيه أن يلحظ أية حوادث بالجهة الأخرى المحيطة بالثقب الأسود، وذلك لأن الضوء المنبعث من هذه الجهة لا يمكن أن يتجاوز هذا الحد ليصل إلى الراصد. وترجع عدم قدرة الضوء على النفاذ من هذا الحد إلى الجاذبية الشديدة للثقب الأسود التي تبتلع الفوتون داخل الثقب وتحول دون نفاذه. وقد وجد هوكينج لاحقًا أن هذا الوصف لأفق الحدث يتعارض مع قوانين الفيزياء الكمية، حيث أن تأثيرات ميكانيكا الكم حول الثقب الأسود تتسبب في تقلب كبير في نسيج المكان - زمان تجعل من المستحيل تواجد حد واضح في الفضاء، أي أن أفق الحدث من الممكن أن يختفي في النهاية مما يسمح بخروج أي شيء كان محتجزاً بداخله (المُترجم).

[4]- جون فيليب بريسكيل John **Phillip** Preskill (من مواليد 1953)، أستاذ الفيزياء النظرية بمعهد كاليفورنيا للتكنولوجيا (المُترجم).

[5]- ستيفن هوكينج: «رسالة من أسوشييتد برس» **S. Hawking, communication from AP**، 22 يوليو 2004.

علاوةً على ذلك، ووفقًا لــ رودولف تاشنر Rudolf Taschner (أستاذ الحوسبة العلمية بفيينا)، تؤدي مبرهنة جودل الأولى في عدم الاكتمال إلى النتائج التالية لخبراء الحاسوب: ليس ثمة إجراء كلّي يمكن أن تقوم به آلة حاسبة، بحيث تقرر - بالنسبة لكل برامج الحاسوب - ما إذا كانت هذه البرامج ستتوقف في النهاية لتُنتج خرجًا، أم أنّها ستظل تعمل دون انقطاع في حلقةٍ لا متناهية. تلك هي الرسالة الفائضة للمعتقد الديني غالبًا، أعني عدم إمكانيّة وجود حاسوب لديه معرفة بكلّ شيءٍ، وقادر على كل شيء. وعلى أيّ حال فإنّ التصور الدقيق للآلة الحاسبة لابدّ وأن يُواجه بالفشل، لأنّنا سنظلّ دومًا أمام شيءٍ يصعب فهمه[1]. وحتى قبل تاشنر، أدرك جودل وبرهن على أن «مشكلة التوقف Stop Problem» [2] لا حلّ لها.

ألم يأن إذن لكلٍّ من هوكينج وكافة العلماء من ذوي العقليّة المماثلة - وأنا أسأل نفسي - أن يفحصوا، ليس فقط التخيمنات الرائعة وبعض وجهات النظر التجريبيّة، ولكن أيضًا الأسس الوضعيّة لفكرهم العلمي، تلك التي تمتدّ جذورها إلى القرن التاسع عشر؟ لن تكون هذه العمليّة هينة على أيّ حال، نظرًا لتأثيرها على أسس الرياضيات والمنطق؛ فالوضعيّة Positivism أكثر من مجرّد نظريّة؛ إنّها وجهة نظرٍ إزاء العالم، ولا يُلاحظ بعض علماء الطبيعة أنّهم يبحثون في العالم من خلال الرؤى الوضعيّة، وهو ما يستلزم منّا الآن إلقاء الضوء على وجهة نظر الوضعيّة إزاء العالم.

أوجه القصور في الوضعية:

لا يحتاج ستيفن هوكينج إلاّ للتشاور مع زميله البريطاني البارز كارل بوبر Karl Popper (فيينا 1902 - لندن 1994) الذي كان أستاذًا للمنطق والعلم النظري بكليّة الاقتصاد في لندن منذ سنة 1946، كي يزداد معرفةً في مرحلةٍ مبكرةٍ بالحدود الأساسيّة للعلوم الطبيعيّة؛ فقد كان بوبر في شبابه على مقربةٍ من حلقة فيينا الوضعيّة، والتي شملت فلاسفة ورياضيين وعلماء التفوا حول مورتز شليك Moritz Schlick تلميذ ماكس بلانك Max Planck [3]. وقد ضمت الحلقة أيضًا كورت جودل، ونشرت في سنة 1922 بيانًا تحت عنوان «رؤية علمية للعالم» Scientific View of the

[1]- رودلف تاشنر: الأرقام في عملها: منظور ثقافي **Der Zahlen gigantische Schatten**، فيسبادن، 2004.

[2]- مشكلة التوقف**Stop or Halting Problem** هي إحدى مشكلات نظرية الحوسبة، وتتمثل ببساطة في عدم قدرة الحاسوب، إذا ما كان به برنامج عشوائي ذو مدخل معين، على تحديد ما إذا كان البرنامج سيُنهي عمله بناتج معين أم سيستمر في العمل إلى ما لا نهاية. وقد أثبت آلان تورنج سنة 1953 أنه لا توجد خوارزمية عامة (سلسلة من الخطوات الثابتة) بإمكانها حل مشكلة التوقف (المُترجم).

[3]- قارن مورتز شليك: «مقالات مُجمعة 1936/1926» **1936-Gesammelte Aufsdtze 1926** (فيينا 1938). وبالنسبة لشخصية شليك المعقدة (حيث لم يكن ضد الميتافيزيقا تمامًا) راجع الخطاب التذكاري الذي أعاد تلميذه فريدريك وايزمان **Friedrich Waismann** طباعته كتصدير للكتاب المذكور؛ ففي سنة 1930 أعلن شليك «التحول في الفلسفة»، مشيراً إلى كل من ليبنتز وفريجه ورسل، وفتجنشتين بصفة خاصة.

World [1]، أكدت فيه أنّ نوعين فقط من الجمل يمكن اعتبارهما جملاً ذات معنى؛ يتمثل النوع الأول في جمل الرياضيات والمنطق، وهي جملٌ صوريّةٌ خالصةٌ دون محتوى تجريبي؛ بينما يتمثل النوع الثاني في جمل العلوم التجريبيّة، وهي الجمل التي يمكن إثباتها تمامًا من خلال التجربة. فهل كلّ الجمل الميتافيزيقيّة - غير الخاضعة للفحص التجريبي - لا معنى لها؟

هل يمكن رفض الجمل غير الخاضعة للفحص التجريبي؟ (بوبر):

لم تعد الوضعيّة المنطقيّة، التي تفترض شيئًا ما كـ «معطى» بالمعنى التجريبي كأساسٍ نهائيٍّ لحُججها، ترغب في قبول خبرة الحواس كنقطة ابتداء، مثلما هو الحال بالنسبة للوضعيّة التجريبيّة القديمة التي دشّنها الفيلسوف الفرنسي أوجست كونط Auguste Comte، حيث صكَّ كونط مصطلح «الوضعية» سنة 1830، لكن خبرة الحواس كانت تُعد السلطة المسيطرة لصحّة كلّ التأكيدات، وإلى هذا الحدّ تحدّث الناس عن الوضعيّة المنطقيّة الجديدة أو النزعة التجريبيّة.

لقد تأثر الوضعيّون الجُدد بعمق - بعد قرنٍ من كونط - بموضوعيّة وصرامة ودقّة العلوم الطبيعيّة والرياضيات، وطالبوا أيضًا بالفحص التجريبي للفلسفة، بمعنى فحص مدى قابليّة كلّ جمل الفلسفة للتحقق؛ فلا تُعدّ أيّ جملة واقعيّة وذات معنى إلا تلك التي تُعبّر عن حالةٍ تخضع مباشرةً للملاحظة، أو تكون قابلةً للفحص من قبل التجريبيين. ومن الواضح أنّه في مثل هذا العلم وتلك الفلسفة لن يكون هناك أي اعتبارٍ للقضايا غير الخاضعة للفحص التجريبي، بما في ذلك القضايا الدينيّة وقضايانا عن الله. وبهذا المعنى تقتصر وظيفة الفلسفة على التحليل المنطقي للغة العلم، حيث يتم استبعاد الميتافيزيقا تمامًا، ويغدو اللاهوت بشكلٍ قبلي بلا معنى.

ومع ذلك، وبشكلٍ عام، أليس «اعتراف» الوضعي بأنّ المشكلات الميتافيزيقيّة مجرد مشكلات زائفةٍ بلا معنى يمثل تفكيرًا رغبويًا (مجرد أمنية)؟ كان هذا هو اعتراض بوبر في مرحلةٍ مبكرة:

[إن هذه الرغبة... يمكن دائمًا أن تكون مرضيّة. ولا شيء أسهل من تبيان أن مشكلةً ما لا معنى لها أو زائفة. كل ما عليك فعله هو أن تركّز على المعنى الضيّق المريح لكلمة «معنى»، وسوف تجد نفسك على الفور مُلزمًا بأن تقول عن أي سؤال غير مريح أنك غير قادرٍ على أن تجد له أيّ معنى! وفضلاً عن ذلك، إذا سلَّمت بأنّه ما من مشكلةٍ ذات معنى بخلاف تلك التي تنطوي عليها العلوم الطبيعيّة، فإن أيّ مناقشةٍ حول تصور «المعنى» سوف تغدو أيضًا بلا معنى. إن معتقد المعنى -

[1]- بالإضافة إلى مورتز شليك وكورت جودل ورودلف كارناب، ضمت حلقة فيينا كأعضاء أساسيين كل من هربرت فيجل **Herbert Feigel**، فيليب فرانك **Philipp Frank**، هانز هان **Hans Hahn**، فيكتور كرافت **Vietor Kraft**، كارل مينغر **Karl Menger**، أوتو نيوراث **Otto Neurath**، وفريدريك وايزمان (بالارتباط مع هانز ريشنباخ **Hans Reichenbach** في برلين.

بمجرد تتويجه – يعلو إلى الأبد فوق المعركة؛ فلا يتسنى بعدها مهاجمته، بل يغدو – على حد تعبير فتجنشتين Wittgenstein – مُحصنًا وحاسمًا][1].

لكن الأمل الممتزج بالتفاؤل لكلٍّ من مورتز شليك ورودلف كارناب Rudolf Carnap، وغيرهم من أعضاء حلقة فيينا، بأن المستقبل سوف يؤول إلى النزعة التي تهدف قبل كلّ شيءٍ إلى الوضوح، قد دمرته النازيّة والفاشيّة؛ ففي بواكير سنة 1935 هاجر كارناب إلى الولايات المتحدة الأميركية، وفي سنة 1936 قُتل شليك بطلق ناريٍّ من تلميذ سابق له، وفي سنة 1937 هاجر بوبر إلى نيوزيلاندا، وفي سنة 1938 هاجر الأعضاءً الآخرون بحلقة فيينا، الذين كان أغلبهم من اليهود وتم حظر نشاطهم. ومع ذلك، وبسبب هذا تحديدًا، امتدت الوضعيّة المنطقيّة إلى العالم الأنجلوسكسوني، وهذا يجعل الأمر الأكثر إلحاحًا هو السؤال النقدي: هل ثمة مشكلات زائفة فقط بلا معنى؟

هل ثمة مشكلات زائفة فقط بلا معنى؟

كانت تلك هي المعضلة الداخليّة [2] التي سبّبت أزمةً لبرنامج الوضعيّة المنطقيّة، بل واعترف بها المناطقة أنفسهم في نهاية المطاف. وقد تعدّدت الاعتراضات على مثل هذا الإيمان بالعلم؛ فهل يمكن مثلاً أن نضع تعريفًا مُحددًا بوضوح للتصورات الأساسيّة للعلوم الطبيعيّة مثل تصور «الذرة»؟ ألاّ يعتمد هذا على مجرى البحث الذي يتغيّر باستمرار، بحيث إنّنا كلّما سعينا إلى وضوح التصورات عجزنا عن بلوغه؟ ألم ينبذ العلم كلمة «الذرة» ذاتها (غير القابلة للتجزئة)؟ وهل بإمكاننا في المعرفة والبحوث الرياضيّة والعلميّة أن نستبعد تمامًا الذات العارفة (أي الشروط والافتراضات ووجهات النظر والرؤى الذاتية)؟ وهل يجب على كلّ علمٍ أن يتبنّى المنهج الرياضي العلمي بوصفه المنهج الشرعي الوحيد؟ ألم يتم السعي في ذلك الوقت إلى لغةٍ موحدة للعلم، وفي معيّتها ثبت بوضوح أن وحدة العلم مجرد وهم؟

ومع ذلك، علينا أن نطرح سؤالاً أعمق حول «المعنى» و«اللامعنى»: هل من المشروع أن يستبعد المرء تساؤلات قبليّة معيّنة بوصفها «بلا معنى» إذا لم يستطع أن يُحدّد ما يعنيه بـ «المعنى» باستخدام مصطلحات تجريبيّة رياضية؟ وبأيّ حق يجعل الخبرة التجريبيّة للحواس معيارًا للمعنى؟ ألا يتخذ بذلك موقفًا ميتافيزيقيًا، ومن ثم بلا معنى، ويُعلن في الوقت ذاته أن ألفي سنة من التفكير الناقد في الميتافيزيقي بلا معنى؟ هل «التغلب على الميتافيزيقا بالتحليل المنطقي للغة» – وتلك

---

[1]- كارل بوبر: منطق الكشف العلمي The Logic of Scientific Discovery (1934؛ لندن 2002)، ص 29.

[2]- Aporia: كلمة يونانية تعني الهوة التي لا قرار لها، أو الطريق المسدود، وقد استخدمها الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا Jacques Derrida (1930 – 2004) لنقد النصوص التي تحتوي على ثغرات وتناقضات (المُترجم).

عبارة كارناب - قد تم تحقيقه بمثل هذا التوجه؟ وهل كل ما هو ميتافيزيقي لا يعدو أن يكون بالفعل سوى ضرب من ضروب الخيال؟ هل الجمل الميتافيزيقية مجرد جمل زائفة حقًا؟ وهل التصورات الميتافيزيقية مثل المطلق Absolute، غير المشروط Unconditional، كينونة الكيان Being of the entity، أنا The I، محض تصورات زائفة؟ ألا تختلف كلمة «إله» God عن كلمة مُختلقة بلا معنى مثل «بابيغ» Babig، التي لا تخضع لأي معيار للمعنى؟[1] هل التمييز بين التوحيد Theism والإلحاد Atheism واللاأدرية Agnosticism حقًا بلا معنى؟ هل يجب أن ينتهي بنا الأمر إلى إعلان «موت الإله» في «اللغة» بسبب نجاح الرياضيات والعلم؟ على العكس: ليس المنطق الحديث ونظريّة العلم في حاجة إلى أن يكونا بالضرورة على طرف نقيضٍ من الميتافيزيقا واللاهوت. لماذا؟

استحالة البرهنة

كل الجمل صادقة، حتى في العلم

في وقتٍ مبكر من سنة 1935، حلَّل كارل بوبر بدقّة في كتابه المؤثر «منطق الكشف العلمي» The Logic of Scientific Discovery قواعد التوّصل للفروض والنظريّات العلميّة، وأثبت قصور المنهج الاستقرائي في العلوم التجريبيّة. لقد طرح السؤال التالي: كيف يصل الباحث إلى نسق نظريٍّ من خلال تجارب جزئيّة؟ وكيف يمكن تحقيق رؤى علميّة جديدة؟ وجاءت إجابته المُحيِّرةً على النحو التالي: ليس من خلال التحقق Verification والبرهان Proof، بل من خلال التكذيب Falsification والتفنيد Refutation.

إن مبدأ التحقّق، وهو مبدأ محوريٌّ للوضعيّة المنطقيّة، بمعنى أنّه المطلب الجذري للتحقّق التجريبي من كل الجمل الإنسانيّة، لن يضع حدًا للجمل غير الخاضعة للتجربة، وسوف يُبطل الفروض التجريبيّة في الوقت ذاته، وبالتالي كلّ المعرفة العلميّة: «ففي مسعاهم لإبادة الميتافيزيقا، أباد الوضعيّون المناطقة أيضًا العلم الطبيعي»[2]. لماذا؟ لأنّ معظم الجمل العلميّة لا يمكن التحقّق منها تجريبيًّا، ومن ثم يجب رفضها باعتبارها جملاً زائفة، «بل إنّ قوانين العلم لا يُمكن أن تُرد أيضًا إلى جملٍ أوليّةٍ للتجربة». خذ مثلاً الجملة التالية: «كل النحاس مُوصل للكهرباء»؛ فلكي نُحقق

---

[1]- انظر رودلف كارناب: «استبعاد الميتافيزيقا من خلال التحليل المنطقي للغة» **Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache**، إركينتنيس، العدد 2 (1931): 219 - 241، ص 227.

[2]- كارل بوبر: منطق الكشف العلمي، ص 13.

هذه الجملة تجريبيًا لابد وأن نُخضع كلّ النحاس في الكون للفحص للتحقق من هذه الخاصيّة، وهو أمرٌ مستحيل بالطبع. لذا فإنّ أيّ نظريّة لا يمكن أن تكون محلّ ثقةٍ استنادًا إلى التجربة التي تم تعميم النظرية انطلاقًا منها.

لقد تمثّل موقف بوبر المعارض في أنّ القوانين العلميّة - التي يجب أيضًا أن تجعل التنبؤات الحاسمة بالمستقبل ممكنة - لا يمكن التحقق منها، بل يمكن فقط تكذيبها باستخدام منهج التجربة والخطأ. خذ مثالاً آخر: إنّ الجملة «كل البجع أبيض» لا يمكن التحقق منها لأنّنا لا نعرف كلّ البجع على امتداد العالم، لكنّ بجعةً سوداء واحدة تمّ اكتشافها في أستراليا كانت كافيةً لتكذيب الجملة «كل البجع أبيض». فلنتحلّ إذن بالتواضع! «ومن المؤكد تمامًا.. أنّ المثاليّة العلميّة القديمة قد توارت بما لدينا من معارف مؤكدة لتتجلي كوثن، أو فلنقل بشكلٍ إيجابي: كلّ جملة علميّةٍ يجب أن تظلّ مؤقتةً إلى الأبد، قد تكون حقًا مُعزّزة، لكن كلّ تعزيزٍ إنمّا يتعلق بجملٍ أخرى»[1].

وهكذا، ففي بداية معرفتنا، لا تكون لدينا سوى تخمينات، افتراضات، نماذج وفروض تخضع للفحص. وثمة أساس نهائي للجمل العلميّة التي لا يمكن انتقادها، هو بالنسبة لـ بوبر «الاعتقاد» Belief الذي ينتهي إلى معضلةٍ ميؤوسٍ منها. وقد تبنّى بوبر هذا الرأي انطلاقًا من الفيلسوف الألماني فرايز يعقوب فريدريش Jacob Friedrich Fries (1773 - 1843)؛ فإمّا التأكيد البسيط على الدوجماطيقيّة، Dogmatism أو التراجع اللامتناهي نحو استنتاجٍ جديدٍ دائمًا، أو النزوع النفسي نحو تعميم الخبرات الفردية[2]. وكل هذه الطرق غير قابلة للتطبيق.

ماذا يعني هذا بالنسبة لمعيار التحقق؟ يعني أنّه لا يمكن أن يُستخدم كمعيارٍ إيجابيٍّ للمعنى، أو كقاعدةٍ للتمييز بين الجمل ذات المعنى وتلك التي لا معنى لها. ربمّا أمكننا استخدامه فقط كمعيارٍ لتعيين الحدود، أي للتمييز بين الجمل الموثوق بها وغير الموثوق بها في المنطق والرياضياتٍ والعلوم التجريبيّة. ويعني هذا - وضعيًا - أن هذا المعيار العقلاني - غير الإيجابي - لتعيين الحدود يفسح المجال أيضًا للجمل غير الفيزيائيّة وغير التجريبيّة ذات المعنى، والتي هي

[1]- المرجع ذاته، ص 280.

[2]- قارن هانز آلبرت: «مقال في العقل النقدي» **Traktat über kritische Vernunft** (الطبعة الثالثة، توبينجن، 1975)، ص ص 13 - 15. حيث تغير هذا الوصف ليُعرف باسم معضلة مونكاوزن الثلاثية = = **Munchausen Trilemma**: التراجع اللامتناهي - الحجة الدائرية - الدوجماطيقية. (ومؤدى هذه المعضلة التي ناقشها الفيلسوف الألماني هانز آالبرت في كتابه المذكور، أننا لا نستطيع إثبات صحة أي شيء أو إثبات عدم صحته، لأن الأدلة التي نقدمها في البداية تحتاج إلى أدلة جزئية تدعمها، والأدلة الجزئية ينبغي أن تدعمها أدلة جزئية أُخرى لتثبت صحة الأدلة الجزئية الأولى، وهكذا ندور في حلقةٌ مغلقة لا تنتهي. والحلول المفترضة - غير المقنعة - لهذه المعضلة ثلاثة: 1) التراجع اللامتناهي: حيث تصبح الأدلة سلسلةً لا تنتهي من الأدلة الجزئية التي ترتد على بعضها البعض وتطالب بالمزيد؛ 2) الحُجة الدائرية: حيث يكون الدليل إثباتًا للنظرية، والنظرية إثباتًا للدليل. أو كما يقول المثل العربي: فسّرَ الماءَ بالماءِ؛ 3) الدوجماطيقية: حيث تُعد فيه الأفكار بديهيات أو مصادرات ثابتة من البداية، ونقطة انطلاق لسنا في حاجة إلى البرهنة عليها - المتُرجَم).

ميتافيزيقيّة بالمعنى الواسع؛ أي الجمل التي تتجاوز نطاق المجال العلمي. ويصل بوبر من هذا إلى نتيجة مؤدّاها أن التحليل العقلاني للتساؤلات الميتافيزيقيّة ممكن من حيث المبدأ. وهذا يشمل كلّ «مشكلة الكوزمولوجيا» التي «تعني بكل الكائنات المفكرة»: مشكلة فهم العالم بما في ذلك أنفسنا، ومعرفتنا، كجزءٍ من العالم[1].

وهكذا، نستطيع القول وفقًا لبوبر: «إنّها لحقيقة أنّ الأفكار الميتافيزيقيّة المجرّدة - وبالتالي الأفكار الفلسفيّة - كانت ذات أهميّة قصوى للكوزمولوجيا؛ فمن طاليس Thales إلى آينشتين Einstein، ومن المذهب الذري القديم Ancient atomism إلى تكهنات ديكارت Descartes حول المادة، ومن تكهنات جلبرت Gilbert ونيوتن Newton وليبنتز Leibniz وبوسكوفيتش Boscovic حول القوى إلى تكهنات فاراداي Faraday وآينشتين حول مجالات القوى، كانت الأفكار الميتافيزيقيّة علامةً مضيئةً على الطريق»[2]. ماذا يعني هذا كلّه بالنسبة لمعرفتنا بالواقع؟

استقلالية وحدود المعرفة العلمية:

لقد حاول العلماء حقًا، وبنجاح كبير، الارتقاء بمعرفتهم إلى حد اليقين الرياضي، والنموذج المعياري للانفجار العظيم، مثالٌ لهذا مثير للإعجاب، فالبحث في فروع العلم من الفيزياء النوويّة إلى الفيزياء الفلكيّة، ومن البيولوجيا الجزيئيّة إلى الطب، يمكن أن يتم بهذه الدرجة من الدقّة التي تُحقق أكبر قدر ممكنٍ من اليقين الرياضي. وهكذا، فالعلم الموجَّه رياضيًا مُبرَّرٌ ومستقلٌّ وقائمٌ بذاته تمامًا، ولاّ ينبغي على أيّ لاهوتيٍّ أو كاهن أن يُشكك فيه بالإشارة إلى سُلطة أعلى (الله، الكتاب المقدس، البابا، الكنيسة). نستطيع القول أيضًا أن المواجهة مع محاولات السيطرة من قبل السلطات الدينيّة، من النوع الذي يُشكل حتى الآن تهديدًا مستمرًا لمسائل مُحدّدة تتعلق بالتمييز بين الجمل الرياضيّة العلميّة والجمل الفلسفيّة واللاهوتيّة المتجاوزة للتجربة، هي مواجهة مُبرَّرة وضروريّة مبدئيًا.

هذا التمييز لا يقتصر فقط على العلم؛ فالعلم يُفضل التمييز. وإذا كانت تساؤلات العلم تتم مناقشتها حقًا وفقًا لمنهج ونمط العلم، فإن تساؤلات العلوم الإنسانيّة؛ أعني تساؤلات النفس البشريّة والمجتمع: القانون والسياسة والتاريخ؛ علم الجمال والأخلاق والدين - يجب أن تُناقش أيضًا وفقًا لمنهج ونمط مميّز يتوافق مع أهدافها. ومع تأكيدنا المشروع على استقلاليّة وذاتيّة التسيير الذاتي للعلم، فإن مشكلاتٍ أسسه لا ينبغي تجاوزها؛ فلا ينبغي التغاضي عن السمة الفرضيّة لقوانينه؛ ولا يجب أن نخلع على نتائجه طابعًا مطلقًا.

---

[1]- كارل بوبر: المرجع السابق، ص xviii.

[2]- الموضع ذاته.

لقد أثمر التاريخ الأحدث لكلٍّ من الفيزياء والرياضيات نتائج مثيرةً للإعجاب، لكنّه يُظهر أيضًا حدودًا أساسيّةً للمعرفة الفيزيائيّة والرياضيّة. ويجب أن يكون هذا مهمًا بالمثل للبيولوجيا، التي تستند إلى الفيزياء والرياضيات، وبصفة خاصة بيولوجيا الأعصاب.

لقد واجهت الفيزياء حدودًا أساسيّة في معيّة ميكانيكا الكمّ، لاسيما بعد تبنّي هايزنبرج لعلاقة اللاتحديد Indeterminacy relation: فحيث إنّنا لا نستطيع تحديد موضع أيّ جسيم وقوّته الدافعة في الوقت ذاته، فلن يمكننا مبدئيًا قياس بعض الحوادث الذريّة سلفًا. إنّ اللاتحديد لا يسمح سوى بالاحتمال الإحصائي.

وقفت الرياضيات أيضًا ضد حدودٍ أساسيّة، خصوصًا في مشكلة أسسها؛ فوفقًا لمبرهنة عدم الاكتمال الثانية لكورت جودل سنة 1930، ليس ثمة براهين استدلاليّة متناهية يمكن أن تقدم ضمانةً مقنعةً كليًا على أن الفكر الرياضي خالٍ من التناقض.

كل هذا يعني أنه إلى جانب الإمكانات الضخمة للعلم، علينا أيضًا أن نلاحظ حدوده، فثمة حدٌّ تنتهي عنده كفاءة الرياضيات والفيزياء. وفي مواجهة خطر السيطرة على الفكر والفعل الإنسانيين، ليس فقط من قبل الدين، ولكن أحيانًا من قبل العلم بالمثل، يجب أن نضع في اعتبارنا دائمًا أنه لا يوجد معيارٌ رياضيٌّ أو علميٌّ يمكن وفقًا له التصريح بأنّ الجمل غير الخاضعة للتجربة، الفلسفيّة – اللاهوتيّة، ليست بذات معنى، أو أنّها بمثابة مشكلات زائفة. إنّ تحقيق الدقّة الرياضيّة لا يمكن أن يكون هدفًا لأيّ علم، ولا يمكن تحقيقه من خلال التاريخ الذي يُعالج أحداثًا مفردة، ومن الواضح أنّه قد وقف أيضًا ضد الحدود في علم النفس والفلسفة.

على أيِّ حال، لقد تحوّلت النبرة الرياضيّة بعد الثمانينات من التساؤلات المؤرقة حول أسسها – والتي عجزت بوضوح عن تقديم إجابات نهائيّةٍ عنها – إلى موقفٍ أكثر واقعيّةً تمثل في طرح مشكلات ملموسة. وهنا أتاح الحاسوب إمكانات غير متوقعةٍ، ولكن لدي الآن أكثر من سبب للعودة من الرياضيات إلى التساؤلات الفلسفيّة الكليّة التي ترتبط بالواقع على هذا النحو.

الشك في الواقع:

ذكرت في المقدمة أن الواقع هو كلّ شيءٍ حقيقي؛ الكيانات، والمجموع الكلي لها، والوجود قائم بهذا المعنى. ولكن هل هذا تعريف للواقع؟ لا، فالواقع لا يمكن تعريفه بشكلٍ قبلي. ولا يمكن تعريف الكل – الجامع الشامل – على نحوٍ محدد. وكي لا نتحدث بطريقةٍ مجرّدة وفارغة، فسوف أشير بكلمات قليلةٍ إلى ما أعنيه بالواقع.

إنّ الواقع ليس واقعًا قبليًا متعاليًا، يستعصي على الشك، ولا جدال فيه؛ لكنّه واقعٌ مشكوكٌ فيه في العديد من الجوانب. لماذا؟

الواقع في المقام الأول هو عالمنا، الأصل الذي ننتمي إليه، كوننا، العالم وكلّ ما يُشكل العالم في المكان والزمان، الماكروكوزم والميكروكوزم بكلّ أغوارهما، المادة وضد المادة، البروتونات ومضادات البروتونات، الجسيمات الأوليّة، مجالات القوى والسطح المنحني، الأقزام البيض[1] White dwarfs، العماليق الحُمر[2] Red giants، والثقوب السوداء. لكن الواقع أيضًا هو العالم بتاريخه الذي يمتدّ إلى ما يقرب من ثلاثة عشر مليار سنة منذ الانفجار العظيم، وخمسة مليارات سنة منذ تشكل الشمس، وثلاثة ونصف مليار سنة منذ بزوغ الحياة، وفقط حوالي 200.000 سنة منذ أنسنة البشر[3] Hominization. إنّه العالم شاملاً الطبيعة والثقافة، بكلّ ما فيه من عجائب وأهوال. هو ليس «العالم في مجمله»، بل العالم الحقيقي بكلّ شكوكه وهشاشته، وبكلّ مخاطره العينيّة وكوارثه الطبيعيّة، وبؤسه الحقيقي وأنماط معاناته التي لا حصر لها. إنّه الحيوانات والبشر في صراعهم من أجل الوجود، في خروجهم إلى الحياة وفنائهم، في تأرجحهم بين آكل ومأكول.

الواقع العالمي هو بصفةٍ خاصة البشر؛ البشر من كلّ المستويات والطبقات، كلّ الألوان والأعراق، الأمم والمناطق، الفرد والمجتمع - عظمة وبوس العرق البشري. إنّه الإنسان ككائنٍ طبيعي؛ كموضوع للعلم والطب، وهو في الوقت ذاته الإنسان ككائن حُر؛ كموضوع للعلوم الإنسانية؛ الإنسان غير الخاضع لدقة الحساب، والذي غالبًا ما يُمثل لُغزًا لنفسه، فالبشر مسؤولون عن التقدم التكنولوجي الهائل، لكنهم أيضًا مسؤولون عن التدمير غير المسبوق للبيئة، وعن الانفجار السكاني ونقص المياه والإيدز وما إلى ذلك.

الواقع هو بصفة خاصة «نفسي»؛ فأنا يمكن أن أصبح هدفًا لنفسي كموضوع، لدي الوعي بذاتي؛ الواقع هو نفسي روحًا وجسدًا، استعدادًا وسلوكًا، بمواطن قوتي وضعفي، مرتفعاتي وأعماقي،

---

[1]- القزم الأبيض، ويُعرف أيضًا بالقزم المنحل **Degenerate dwarf** عبارة عن بقايا نواة نجمية مؤلفة في الغالب من مادة إلكترونية منحلة، ويتميز بكثافته الشديد، إذ تماثل كتلته كتلة الشمس، بينما يماثل حجمه حجم الأرض. كما يتميز القزم الأبيض باللمعان الخافت الناجم عن انبعاث طاقة حرارية مخزنة. وأقرب قزم أبيض إلى الأرض هو الشعرى اليمانية ب **Sirius B**، ويبعد عن الأرض بحوالي **8.6** سنة ضوئية. وقد صك الاسم (القزم الأبيض) عالم الفلك الهولندي - الأمريكي وليام لويتن **Willem Luyten** سنة **1922** (المُترجم).

[2]- العملاق الأحمر نجم يبلغ قطره من خمسة عشر إلى خمسة وأربعين مرة قطر الشمس، ويعادل لمعانه حوالي مائة مرة أو أكثر لمعان الشمس، وهو نوع من أنواع النجوم في الفضاء المحيط بمجرتنا مجرة درب التبانة. وتصل درجة حرارة سطح العملاق الأحمر إلى ما يقرب من **8.540** فهرنهيت (المُترجم).

[3]- يشير مصطلح «أنسنة البشر» وفقًا لنظرية التطور إلى نقطة التحول إلى الإنسان، ويذهب علماء التطور والأنثروبولوجيا إلى حدوثها منذ ما يقرب من **200.000** سنة (المُترجم).

وجوانبي المشرقة وضلالي. ووفقًا للرؤى العلميّة، أنا خاضعٌ تمامًا للسببيّة الماديّة والبيولوجيّة: السببيّة دون أيّ ثغرات على ما يبدو، لكنّي من خلال خبرتي المؤكدة بنفسي (وخبرتي بعددٍ لا يُحصى من الآخرين الذين يمكن أن يكونوا أيضًا موضع تفكير) أدرك أنّني قادرٌ على معرفة نفسي، واتخاذ قرارٍ عن نفسي، والتفكير والعمل بشكلٍ استراتيجي.

من الممكن إذن أن أجيب عن السؤال الذي طرحته في البداية: ما الواقع؟ وأقول: الواقع ليس أحاديّ البُعد أو على مستوى واحد، لكنّه غنيُّ الأوجه[1].

الواقع متعدّد الأبعاد، ومتعدّد الطبقات:

يُقال أنّ العلم يهدف إلى سبر أغوار الأشياء (التماس الجذر Radix)، لكن الإحاطة الحقيقيّة والتجذير لا ينبغي تحديدهما من جانبٍ واحدٍ أو من بُعدٍ واحد؛ ففي مواجهة العقلانيّة المطلقة، وفي مواجهة أيديولوجيا المذهب العقلاني، يجب أن ننتبه بشكلٍ قبلي للسمة المميّزة الواقع، ألا وهي كونه متعدّد الأبعاد ومتعدّد الطبقات؛ فالواقع يتجلّى قطعًا بطرقٍ مختلفة للغاية، ويمكن أن تكون له سمة مختلفة للغاية.

في هذا الصدد، أتذكر زيارة المتحف الوطني في أثينا بصحبة أصدقاءٍ من دفعتي في مدرسة لوسيرن Lucerne school، وقد فوجئت بأنّ واقع المتحف ذاته يمثل شيئًا بعينه للكيميائي الذي يُلاحظ قبل كلّ شيءٍ مشكلات صبّ البرونز والعمليات التقنيّة الأخرى. وهو شيءٌ ثانٍ بالنسبة للمؤرخ الذي يهتم بتطوّر الفن من قديم إلى كلاسيكي إلى هلينستى Hellenistic. وهو شيء ثالث بالنسبة لمُحب الفن الذي تفتنه جماليات المعروضات دون غيرها! ويمكن وصف القناع الذهبي ذاته لملك مايسيني Prince of Mycenae وتقدير قيمته من وجهات نظر مختلفة. ومن المهم أن نلاحظ أن كل وصف وتقييم - سواءً أكان للكيميائي أم للمؤرخ أم لمُحب الفن - يمكن أن يكون صادقًا اعتمادًا على المنظور.

ومن الواضح أنّ الواقع ذاته يختلف اعتمادًا على المنظور الذي يبدو فيه للملاحظ، فضلاً عن اهتمامات هذا الأخير، ومن ثم فليس هناك واقع «في ذاته»، بل ثمة جوانب وأبعاد وطبقات عديدة مختلفة للواقع. وقد كان فيرنز هيزنبرج (في وقتٍ مبكر من سنة 1942، خلال الحرب العالميّة الثانية)

---

[1]- سوف يجد القارئ في الأقسام التالية ردًا غير مباشر على الواحدية المادية أو الطبيعية Materialistic or Naturalistic Monism التي طرحها - على سبيل المثال - عالم البيولوجيا الأمريكي إدوارد أوسبورن ويلسون E.O. Wilson في كتابه «التطابق: وحدة المعرفة» Consilience: The Unity of Knowledge (نيويورك، 1998).

في مقدمة كبار الفيزيائيين الذين أشاروا إلى هذه الحقيقة، إذ تحدث في «نظريّة طبقات الواقع» عن الطبقة الأدني، التي يمكن فيها للعلاقات السببيّة للظواهر والعمليات أن تكون موضوعيّة، وعن الطبقة الأعلى للواقع، التي تتسع فيها الرؤية لتلك الأجزاء من العالم التي لا نتحدث عنها إلا في الحكايات الرمزيّة: الأساس الأخير للواقع[1].

يعني هذا – بالنسبة لممارسة البحث والتدريس والحياة – أنّه لا يوجد تفسيرٌ واحدٌ (أي التفسير الفيزيائي) للموضوعات البسيطة مثل المناضد والدراجات، بل مستويات عديدة من التفسير (بما فيها التفسير الوظيفي). ولا يمكن التوصية بإضفاء الطابع المطلق على جانبٍ نوعيٍّ من جوانب الواقع، لأنّ المرء في هذه الحالة يُصبح أعمى حرفيًا بالنسبة للآخرين. وبين الفلاسفة وعلماء اللاهوت والفقهاء، وكذلك بين علماء الرياضيات والفيزيائيين وعلماء الفيزياء العصبيّة، وكل العلماء، يمكن للعماء المهني أن يغدو بسهولةٍ عماء تجاه الواقع، إذ لن تعد لديهم رؤيةٌ للواقع كما هو بالفعل، بل كما يريدون رؤيته. ويحدث هذا في المناقشات التي تتعلق بـ «نظريّة كلّ شيء»، تلك التي تبدو – حين ننظر إليها عن كثب – نظريّةً لكلّ ما هو فيزيائي، ولا تُسهم إلا قليلاً في فهم شكسبير Shakespeare وهاندل Handel، أو نيوتن Newton. كذلك يحدث هذا في النقاش حول الدماغ وحريّة الإرادة كما سنرى لاحقًا.

تأمّل بصفةٍ خاصة الشخصيات العظيمة التي أعطت زخمًا للعلم الحديث؛ فلاسفة مثل ديكارت Descartes، سبينوزا Spinoza، وليبنتز Leibniz، بل وفولتير Voltaire، ليسينج Lessing، وكانط Kant، وكذلك علماء الطبيعة أمثال كوبرنيكوس Copernicus، كبلر Kepler، جاليليو Galileo، نيوتن، وبويل Boyle: هل كانوا سيستسلمون ببساطة لإنكار بُعد آخر بخلاف ذلك الذي يرصده العقل الرياضي العلمي، أو يرفضونه بوصفه بُعدًا بلا معنى؟ في هذا الصدد، من الخطأ على الأقل أن نُدرج هؤلاء المفكرين العظام تحت ما نسميه المذهب العقلاني، فهم ليسوا ممثلين لأي مذهب، ولم يكونوا عميانًا تجاه الجوانب الأخرى للواقع.

ومع ذلك، يجب أن أحذّر فورًا من سوء الفهم؛ فعلى الرغم من وجود العديد من مستويات الواقع، لا يمكن للمرء أن يقول ببساطة أنّ الطبقات المختلفة للواقع هي بمثابة وقوع (جمع واقع) Realities مختلفة. وفي ما يتعلق بجميعٍ الأبعاد المتعدّدة للواقع، لا يجوز للمرء أن يغفل الوحدة في الأبعاد المختلفة. وفي جميع المنظورات والطبقات والأبعاد والجوانب والتمييزات، هناك واقعٌ واحدٌ يتقاسمه البشر، دائمًا على حساب إنسانيّتهم الكاملة في هذا العالم. لذا نجد أنّ ثنائيّة ديكارت:

---

[1]- فيرنر هيزنبرج: «الواقع وترتيبه» 1942 (Ordnung der Wirklichkeit)، في «الأعمال الكاملة» Gesammelte Werke تحرير وولفغانغ بلوم وآخرين (مونيتش، 1984) المجلد الأول: 117 – 306، ص ص 294 – 302.

بين الذات والموضوع، الفكر والوجود، الروح والمادة، النفس والجسد، الإنسان والحيوان، قد تعرّضت للانتقاد في مرحلةٍ مبكرة. لكن وحدة وحقيقة الواقع - في مواجهة الثنائيّة بين العقل والإيمان، والفلسفة واللاهوت - يجب التعبير عنها مرارًا وتكرارًا: فالسؤال الذي طرحته الفلسفة اليونانيّة عن وحدة وحقيقة الوجود، والسؤال الذي طرحه العبرانيين القدامى حول الخلاص ومعنى الكل، لم يُحسما قط. وهنا يجب أن أتوقف قليلاً.

العقل، ولكن ليس العقل وحده:

منذ القرن السابع عشر - عصر اللايقين العظيم الذي لم يكن علم الكونيات الجديد سببه الوحيد - تعلَّم البشر أن يجدوا في العقل أساسًا جديدًا لليقين (الكوجيتو: أنا أفكر إذاً أنا موجود Cogito, Ergo Sum)، وتعلموا استخدام العقل على نحوٍ شاملٍ أكثر من أيّ وقت مضى في محيط الشك. وقد كان لهذا التوجه ما يبرّره من حيث المبدأ، بل هو ضروريٌّ من المنظور التاريخي للبشر في التنوير العلمي بضرورة البحث في الطبيعة وقوانينها دون تحيز، وبطريقةٍ عقلانيّةٍ ونسقيّةٍ، وكذلك للبشر أنفسهم في علاقاتهم الاجتماعيّة بكلّ جوانبها المختلفة.

لكن البشر لا يحيون بالعقل وحده؛ فعلى الرغم من أنّ العقل المستقل والمعرفة العلميّة لهما ما يبرّرهما من حيث المبدأ، بل وضروريان تاريخيًا، فإنّ العقلانيّة المطلقة مرفوضة. وسواءً أكان المرء فيزيائيًا أم فيلسوفًا أم أيًا كان، فإنّ كلّ رجلٍ أو امرأة لديه - أو لديها - ما هو أكثر من العقل؛ لديه الرغبة أو الشعور، الخيال والاستعداد، والعواطف والشهوات، تلك التي لا يمكن ببساطة ردّها إلى العقل. وإلى جانب التفكير العقلاني المنهجي - الذي تجلى في روح الهندسة Sprit de géométrie عند ديكارت - هناك أيضًا معرفة حدسيّة كليّة، واستشعار Sensing، وشعور، وروح الإبداع Esprit de finesse.

ومع ذلك فبإمكان المرء أن يعترض قائلاً: أليس «الموضوعي» فقط هو الواقعي؟ على أيّ حال، حتى الموضوعيّة العلميّة - التي هي في غاية المركزيّة بالنسبة للعلم الحديث - مرّت بمراحل تاريخيّة في الأزمنة الحديثة[1]. وربما كان في استطاعتنا القول أنّ الموضوعيّة ليست في هويّةٍ مع الحقيقة؛ فكما أنّ العدالة بعيدة تمامًا عن استنفاد قائمةٍ من الفضائل الاجتماعيّة، فكذلك الموضوعيّة، بعيدةٌ تمامًا عن استنفاد الفضائل الإبستيمولوجية. وكما أنّ العدالة يمكن أن تتعارض مع الخير، فالموضوعيّة يمكن أن تتعارض مع جوانب أخرى للحقيقة. ومهما كانت صيغ الفيزياء والرياضيات والكيمياء تبدو موضوعيّةً، إلا أنّها ليست على الإطلاق المعايير الوحيدة للواقع. إنّ

---

[1]- قارن لورين داستون: «هل للموضوعية العلمية تاريخ؟» **Can Scientific Objectivity Have a History**، أليكساندر فون همبولدت - ميتريلونجن 75 (2000)، ص ص 31 - 40.

العلماء لديهم أيضًا خبرة ثابتة بعالم الألوان والنغمات والروائح، لكن الثروة الحسيّة للعالم أكثر ثراءً بشكلٍ لا متناهي من كلّ الصيغ الفيزيائيّة والكيميائيّة. وقبل أن يتمكن علماء الفيزياء أو الكيمياء من ملاحظة الموجات الكهرمغنطيسيّة عديمة اللون ذات الأطوال والترددات المتفاوتة، رأوا أيضًا – بكلّ العواطف المصاحبة للحالة – الأحمر والأصفر والأزرق والأخضر بآلاف من تبايناتها.

من جهة أخرى، يجب التصدّي لنزعة ردّ المعرفة العلميّة عن طريق العقل؛ ولقد كان كانط مُحقًا حين صرَّح قائلاً: إنّ الدين الذي يعلن الحرب على العقل من دون تفكّر في العواقب لن يتمكّن من الصّمود أمامه على المدى الطويل[1]. وقد صاغ اللاهوتي جورجن مولتمان[2] Jürgen Moltmann – من توبنجن Tübingen العبارة الصحيحة المناظرة لمقولة كانط، فكتب قائلاً: «حتى العقل، في انتصاره التنويري على ما أسماه الإيمان، لم يكن قادرًا على الصمود بمفرده، بل وضع أشكالاً غير معقولة للغاية من المصداقيّة الساذجة»[3]. والحق أنّ عبادة العقل كإلهٍ لم تمنع إرهاب المقصلة إبّان الثورة الفرنسيّة. وحتى العلم، الذي هو عقلانيّ للغاية، غالبًا ما يعمل بطريقةٍ غير عقلانيّة تمامًا، ويؤدي أحيانًا إلى نتائج غير عقلانيّة.

العلم واللاهوت: وجهات نظر مختلفة:

لقد فقد العلم منذ وقت طويلٍ عذريّة بداياته الأولى، وتبخّرت نشوة التقدّم في القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين. وعلى مدى العقود الماضية أصبح من الواضح بشكلٍ متزايدٍ أنّ التقدم العلمي هو أبعد ما يكون عن التقدم الإنساني دائمًا.

العلم: الأساس وليس الكل:

كل مظاهر التقدّم العلمي والتكنولوجي الكبير تقريبًا (التكنولوجيا النوويّة، تكنولوجيا الجينات، العناية الطبيّة المركّزة، الثورة الخضراء، أتمتة الإنتاج، عولمة الاقتصاد والتكنولوجيا والاتصالات) كانت لها أيضًا عواقبها السلبيّة التي ينبغي وضعها في الاعتبار؛ فبعد انهيار الاقتصاد الفقاعي في نهاية القرن العشرين، حتى الاقتصاديين من الليبراليين الجُدد لم تعد لديهم قناعة بأنّ الأسواق التي تمّ الزعم بأنّها ذاتيّة التنظيم يحكمها العقل. وحتى في الألفيّة الثالثة يتم استثمار مليارات الدولارات في صناعة الأسلحة بمختلف أنواعها بدلاً من مكافحة الفقر والجوع والمرض والأميّة، وهذا كله يتعارض مع العقل.

---

[1]- ورد هذا النص في تصدير الطبعة الأولى لكتاب كانط: «الدين في حدود العقل وحده» Religion within the Limits of Reason Alone (1793) (المتُرجم).

[2]- جورجن مولتمان، لاهوتي إصلاحي ألماني، من مواليد سنة 1926، ويعمل أستاذًا فخريًا للاهوت النسقي بجامعة توبنجن الألمانية (المتُرجم).

[3]- قارن جورغن مولتمان: «اللاهوت في عالم العلم الحديث» Theology in the World of Modern Science، مجلة الأمل والتخطيط Hope and Planning (لندن 1971): 200 – 223، ص 207.

والواقع أنّ الحرب في كلّ من أفغانستان والعراق كان من المفترض أن تُقاوم بعقلانيّةٍ كبيرة في بداية القرن الحادي والعشرين، لاسيما مع توافر تكنولوجيا رفيعة المستوى لها عواقب مدمرة للبلدان المعنيّة والعالم أجمع، وتدفع كثير من الناس إلى التشكيك فيما إذا كان الجنس البشري لديه أيّ سبب على الإطلاق لإطلاق عنان التكنولوجيا الحربيّة. وهذا كله بالتأكيد ليس حجّةً ضدّ العقل والعلم، لكنّه حُجّة ضدّ العلم الذي يخلع على العلم والتكنولوجيًا طابعًا مطلقًا.

لقد أصبح العلم بحق أساسًا للتكنولوجيا والصناعة الحديثتين، وللصورة الحديثة للعالم، وللحضارة والثقافة الحديثتين، لكن العلم لن يُحقق هذا الدور بشكلٍ عادل إلا إذا كان الأساس متينًا بما يكفي لحمل المبنى بأكمله؛ إذا رأى الناس النسبيّة والوقتيّة Provisionality، والتكيف الاجتماعي والآثار الأخلاقيّة، في كلّ صورةٍ للعالم، وفي جميع التصميمات والنماذج والأوجه؛ وإذا ما كانت العلوم الإنسانيّة والعلوم الاجتماعيّة مسموحًا بها إلى جانب المناهج العلميّة، فضلاً عن الفلسفة واللاهوت. وبعبارةٍ أخرى، يجب ألاّ يكون العلم هو منفذنا الوحيد للنظر إلى العالم، فالعلم - مهما كانت دقّته ونظرته الثاقبة -حين يتشح بالطابع المطلق يغدو أضحوكةً للجميع، بل وخطرًا مشتركًا. وإذا حاول علاج الوهم الذي يكتنف كافة المجالات الأخرى - بلغة التحليل النفسي - فسوف يُعالج وهمه هو ذاته في نهاية المطاف. لكنّنا هنا في حاجةٍ إلى مناقشة نقطةٍ مضادة.

اللاهوت أيضًا في حاجة إلى النقد الذاتي:

وجهات نظرٍ مختلفة: العلم أكثر اهتمامًا بتحليل المعطيات والوقائع والإجراءات والعمليات والطاقات والبني والتطورات، وهو مُحقٌّ في ذلك. لكن علماء اللاهوت - والفلاسفة إن أرادوا ذلك - يمكن فقط أن يكونوا على حقّ في الاهتمام بالتساؤلات التي تدور حول المعاني والغايات النهائيّة أو الأولى، بالإضافة إلى القيم والمثل العليا والمعايير والقرارات والمواقف. ونحن نرحب اليوم أيضًا بأن يعترف العلماء بأنهم لا يمكنهم تقديم حقائق محدّدة ونهائيّة، إذ يبدون على استعداد أكثر من أيّ وقت مضى لمراجعة وجهات نظرهم، بل وإخضاعها برمتها للفحص مرةً أخرى وفقًا لمنهج التجربة والخطأ.

من جهة أخرى، ينبغي بالمثل على علماء اللاهوت والفلاسفة أن يحتفظوا بتواضعهم وقدرتهم على النقد الذاتي في نقاشهم مع العلماء، لأنّهم وإن كانت تشغلهم أيضًا حقيقة الإيمان بحكم مهنتهم، فإنّهم لا يمتلكون هذه الحقيقة بشكلٍ قبلي وقاطع؛ عليهم السعي نحو الحقيقة مرّةً تلو الأخرى كشأن غيرهم من الناس، وبإمكانهم فقط تقريبها. عليهم أيضًا أن يكتشفوا الحقيقة باستخدام منهج التجربة والخطأ، وأن يكونوا مستعدين لتنقيح وجهات نظرهم. إنّ تفاعل الخُطط، والنقد،

والنقد المضاد، والتحسين، كلّها أمورٌ ممكنة ومطلوبة بشكلٍ مبدئيٍّ في اللاهوت إذا اعتبرناه علمًا وليس مذهبًا دوجماطيقيًا عقيمًا.

كذلك يجب على علماء اللاهوت عدم جعل الجدل مع العلماء سهلاً بإقحام حجّة تتعلق بالسُلطة في النقاش؛ الحُجّة التي تبين على الأقل منذ عصر النهضة أنّها غير علميّة، وهو سلوكٌ يتجلّى في الانسحاب إلى العصمة المزعومة للكتاب المقدس والبابا وقرارات المجامع الكنسيّة التي لا تسمح بمزيدٍ من النقاش والفحص[1].

ولا شكّ أنّ اللاهوت الألماني في حاجةٍ ملحّةٍ إلى تطوير علاقته بالعلم؛ فلقد تم منع أعضاء مدرسة كارل بارث Karl Barth‘ School منَ الحوار مع العلماء تحت تأثير الكراهية التاريخيّة لأيّ «لاهوت طبيعي» Natural Theology. وفي مدرسة رودولف بولتمان Rudolf Bultmann‘s School كان هناك تركيزٌ على الوجود المضيء للإنسان، مصحوبًا بتجاهلٍ تام للكوزمولوجيا. وكان علماء اللاهوت الكاثوليك مهتمين فقط بالوثائق الكاثوليكيّة الرومانيّة المدمِّرة وإعادة تأهيل جاليليو وتيلار دي شاردان[2] Teilhard de Chardin.

وكانت الأمور مختلفةً تمامًا على الصعيد الأنجلوسكسوني، إذ لم يكن علماء اللاهوت فقط مغرمين بالفيزياء، بل كان علماء الفيزياء أيضًا منشغلون إلى حدٍّ بعيد باللاهوت، وقدموا أعمالاً بيّنية هامة. وعلى مدى عقود، كان العديد من الباحثين بمثابة نماذج أثمرت عددًا من المنشورات الهامة، ومنهم مثلاً الفيزيائي واللاهوتي الأميركي إيان بربور[3] Ian G. Barbour (نورثفيلد، مينيسوتا)، وقد سبقت الإشارة إليه[4]؛ وكذلك الكيميائي وعالم اللاهوت البريطاني آرثر بيكوك Arthur Peacoeke (أكسفورد)[5]، و جون بولكينغهورن John Polkinghorne أستاذ الفيزياء الرياضية واللاهوت بكامبردج[6].

---

[1]- هذا ما طالب به الفيلسوف الألماني برنولف كانيتشيدر **Bernulf Kanitscheider** في لقاء له مع مجلة طيف العلم **Spektrum der Wissenschaft** الألمانية في نوفمبر سنة 1995، ص ص 80 - 83.

[2]- تيلار دي شاردان (1881 - 1955)، فيلسوف وكاهن وجيولوجي فرنسي تخصص في حفريات ما قبل التاريخ، وساهم في اكتشاف «إنسان بكين» **Peking Man**، أحد أشهر نماذج الإنسان المنتصب **Homo Erectus** (المتُرجم).

[3]- إيان بربور (1923 - 2013)، فيزيائي ولاهوتي أمريكي تخصص في العلاقة بين العلم والدين (المُترجم).

[4]- انظر بصفة خاصة إيان بربور: «الدين في عصر العلم» **Religion in an Age of Science** (لندن 1990)، وقد سبقت الإشارة لكتابه: «الدين والعلم» **Religion and Science**.

[5]- قارن آرثر بيكوك: «اللاهوت لعصر العلم: الكينونة والصيرورة - الطبيعية والإلهية» **Theology for a Scientific Age: Being and Becoming — Natural and Divine** (أكسفورد 1990)؛ وأيضًا بيكوك: «ممرات من العلم نحو الإله: نهاية كل تحرياتنا» **Paths from Science towards God: The End of All Exploring** (أكسفورد 2001).

[6]- جون بولكينغهورن: «الاعتقاد في الله في عصر العلم» **Belief in God in an Age of Science** (نيوهافن، 1998)، وينطوي الكتاب على ملخص جديد لفكره. وانظر أيضًا جون بولكينغهورن: «العلم واللاهوت - مدخل» **Science and Theology: An Introduction** (لندن 1998)، وكذلك عرض أستريد دينتر **Astrid Dinter** لأعمال بولكينهورن المبكرة بين عامي 1979 - 1990 ذات التوجهات الإبستيمولوجية والأخلاقية، 1999.

ولا يعترني القلق هنا إزاء التوازي في المنهج بين العلم واللاهوت والتصور الموحد للعلم والعقلانيّة، من النوع الذي نجده لدى بولكينغهورن في كتبه المبكرة. على العكس، حيث إنّ الاستقلاليّة المنهجيّة لكلّ من العلم والعلوم الإنسانية، خصوصًا الفلسفة واللاهوت، تبدو لي هامة، كما أنّ أيّ موقف دفاعيٍّ تبريريٍّ أراه غريبًا. وبخلاف العلماء الأنجلوسكسونيين، أرغب في مقارنة نتائج العلم قليلاً بالمعتقدات الهلينستية للبابوات اليونانيين، تلك التي تعرضت لفحصٍ تاريخيٍّ دقيق بالغ الأهمية[1]، مقارنة بما يحويه العهدين القديم والجديد، مثلما يتضح من الشروح التاريخيّة النقديّة المعاصرة[2].

أخيراً، وفي عملية المقارنة مع العلم، لن يكتفي المرء بالنظريات الكلاسيكية لنيوتن، بل يواجه بثبات نظريتي النسبية والكم[3].

المعرفة الفيزيائية لا يمكن أن تتجاوز عالم الخبرة:

كان إيمانويل كانط في رؤيته مدركًا غالبًا لحقيقة أنّ المعرفة الفيزيائيّة لها علاقة بالمكان والزمان، ولكن ليس بالعالم «في ذاته» مستقلاً عن ذواتنا؛ فالفيزياء تُعالج فقط عالم الظواهر، ولا يمكن أن تتجاوز من حيث المبدأ خبرتنا بالمكان والزمان.

ومع ذلك، فالفيزياء الحاليّة تختلف مع كانط في نقطتين:

أولاً: أنّ التحديدات الأساسيّة للطبيعة مثل المكان والزمان والسببيّة لا ينبغي أن تُفهم كمعطيات موضوعيّة، بل هي فحسب شروط قبليّة لمعرفتنا، وعالم الخبرة لا يرتكز بأكمله على الذاتيّة الخالصة.

ثانيًا: ليس التفوّق المطلق للذاتيّة الخالصة للعلم هو ما تم استبعاده فقط، بل لقد أصبح «الشيء في ذاته» تصورًا إشكاليًا؛ فالوعي التكويني ليس بمثابة سُلطة أبديّة، ولا هو بمثابة محتوى موضوعي لعالم ما وراء الظواهر. وبعبارة أكثر وضوحًا نستطيع القول أنّ البعد الفيزيائي هو عمليّةٌ لا يمكن أن ترتكز فقط على الذات،أو تقوم ببساطةٍ في عالم الأشياء في ذاتها، ولكنّها تشكل عالمًا خاصًا بها، هو ما يسميه والتر شولتز Walter Schulz «عالم الفيزياء»[4].

---

[1]- قارن هانز كونج Hans Kung: «المسيحية – حوهرها وتاريخها» **Christianity, Its Essence and History** (لندن ونيويورك، 1995)، وأيضًا هانز كونج: «المفكرون المسيحيون الكبار» **Great Christian Thinkers** (لندن ونيويورك، 1994).

[2]- انظر كونج: عن كونك مسيحيًا **On Being a Christian** (لندن ونيويورك 1977).

[3]- هنا أبني تحليلاتي على الأسس المنهجية التي وضعتها من قبل في كتابي: «هل ثمة إله؟» **Does God Exist?**، لاسيما الفقرة المعنونة: العقل أم الإيمان؟: ضد المذهب العقلاني من أجل العقلانية **Reason or Faith? Against Rationalism for Rationality**، والفقرة المعنونة: إله الكتاب المقدس: الله وعالمه **The God of the Bible: God and His World**. وانظر أيضًا أندرياس بينك **Andreas Benk**: = = «الفيزياء الحديثة واللاهوت» **Moderne Physik und Theologie**، أطروحة ما بعد الدكتوراه **Moderne Physik und Theologie**، حيث يُقدم نقاشًا نقديًا شاملاً لنظريتي النسبية والكم.

[4]- قارن والتر شولتز: «الفلسفة في عالم متغير» **Philosophie in der Veranderten Welt** (بولينجن، 1972) ص ص 114 وما بعدها.

ويترتب على ذلك أن الفهم الذاتي الكلاسيكي للعلم، الذي يمكن للمرء أن يصفه بوصفه كيانًا كما هو بالفعل، أي كـ «شيء في ذاته»، لم يعد من الممكن الحفاظ عليه اليوم. إنّ ميكانيكا الكم ومناقشات أسس الرياضيات تشير إلى عدم اكتمال وغموض المعرفة البشريّة، والحق أنّنا حتى لو تمكنا من جمع كلّ النظريات العلميّة في حقلٍ محدودٍ من الصحّة، ولو تمكنا من جلبها جميعًا داخل صورةٍ علميّةٍ للعالم، فلن تزداد الموثوقيّة التجريبيّة بالضرورة.

أما بالنسبة للعلماء الذين يأخذون نسبيّة رؤاهم للواقع مأخذ الجد، على المستوى الأعلى كما فعل هيزنبرج، أو على المستوى العميق كما أفضّل القول، فإنّ السؤال الذي يفرضه موقفهم هو التالي: ما الذي يجعل العالم متماسكًا في باطنه؟ وليس هذا سؤالٌ عن القوّة الرابطة بين أصغر الجسيمات (الكوركات Quarks) في النوي الذريّة (وقد فاز كل من جروس D. J. Gross وويلكزيك P. Wilczek وبوليتزر H. D. Politzer بجائزة نوبل سنة 2004 عن عملهم في هذا الصدد)، لكنه سؤال عن أساس ومعنى الواقع بأكمله.

ولا يزال علماء الرياضيات وعلماء الفلك اليوم يتبعون أسلافهم نيكولاس كوزا Nicholas of Cusa، وكبلر Kepler، وجاليليو Galileo، وحتى كانتور Cantor وبلانك Planck يفترضون – على غرار أفلاطون وفيثاغورث – أن الخواص الرياضية للأشياء هي بمثابة مشيرات لأصلها الإلهي.

ومع ذلك، فبعد مناقشة الأسس، يجب أن نفكر أكثر من أيّ وقتٍ مضى في أنّ الرياضيات، التي هي اختراع للروح الإنسانيّة والعالم، والتي لم تكن خلقًا حرًا للبشر، مناسبة تمامًا للجميع على نحو مثير للدهشة؛ فهي تبدو عقلانيّةً للكل على حدٍّ سواء، ومنظمة، وبسيطة جدًا في النهاية. الآن يجب أن يكون واضحًا كيف أفهم العلاقة بين العلم والدين.

مفهوم الدين وتصنيف الأديان

التحليل العلميّ والرؤى الفلسفيّة

مصطفى النشار[*]

نقرأ في هذه الدراسة للباحث المصري مصطفى النشار مفهوم الدّين والرؤى الأديانيّة المختلفة لهذا المفهوم، انطلاقاً من تأسيس كلِّ دينٍ لماهيّته والغاية الإلهيّة منه، كما يمضي إلى عقد رؤيةٍ تحليليّة لموقف الأديان من العلم سواءً في الفضاء الإسلامي أو في الفضاء الغربي المسيحي، قاصداً جلاء جملةٍ من المجهولات المعرفيّة المتّصلة بهذا الشأن.

المحرر

الدّين، ذلك اللفظ الساحر الذي ما أنْ يسمعه أيُّ امرؤٍ حتى يهتزّ وجدانه، إنّه جوهرُ الحضارات الإنسانيّة عبر العصور وإن علاَ شأنه في بعض الحضاراتٍ وابتعد عن الصورة في بعضها الآخر. ومع ذلك يظلّ الدّين أحد المنجزات البشريّة التي تضافرت الفطرة فيها، الفطرة التي فطر اللّهُ الناسَ عليها، مع الرسالات السماويّة التي أرسلها الله لهداية البشر في تجنيب الإنسان الخوف من الأساطير الكثيرة حول معبوداته التي ابتدعها منذ فجر التاريخ، وجعله يهتدي إلى الإله الواحد الأحد. ومع ذلك فلا تزال حتى وقتنا هذا الديانات الطبيعيّة التي يمكن أن نطلق عليها دياناتٌ فلسفيّةٌ باعتبارها صناعةً إنسانيّةً إلى جوار الديانات السماوية، كما أنه لا تزال هناك دعواتٌ وتياراتٌ إلحاديّةٌ رافضةٌ للإيمان بالوجود الإلهي على أيِّ شكلٍ من الأشكال. هذا هو الإنسان وهذه هي جِبلّته التي خلقه الله عليها كما ورد في الآيات البيّنات للقرآن الكريم في مثل قوله تعالى: «من شاء فلَيؤمن ومن شاء فليكفر»، «ونفسٍ وما سوّاها فألهمها فجورها وتقواها»، «لكم دينكم ولي دين».

*ـ أستاذ الفلسفة بكلية الآداب ـ جامعة القاهرة.

وفي الآية الأخيرة ما يشير حتماً إلى أن الإنسان وإن لم يكن من المؤمنين بوجود خالقٍ للكون، فهذا بحدّ ذاته يعدّ عقيدةً وديناً!!

ولعلّ هذا هو ما يدعونا بدايةً إلى تعريف الدّين لغةً واصطلاحاً حتى تتضح الصورة في ما يتعلق بمعنى الدين والمقصود باللفظ ذاته لغةً واصطلاحاً.

أولاً: المعنى اللغوي للدين:

إن الدّين كما عرّفه «المعجم الوجيز» هو «اسمٌ لجميع ما يتديّن به وجمعه أديان»[1] أما المعنى الحرفي للفظة الدين فلها معاني شتّى عند العرب؛ يقال: دانه ديناً أي جازاه ومصداق ذلك قوله تعالى: «إنا لمدينون» أيْ مجزيون ومحاسبون على أفعالنا، ومنه الديّان وهي صفةٌ من صفات الله جل وعلا، والدين: الجزاء، والدين: الحساب، كما في قوله تعالى: «مالك يوم الدين»، والدين: الطاعة وقد دنته ودنت له، أي أطعته، والجمع: الأديان. والدين: العادة والشأن كما في قول العرب: ما زال ذلك ديني وديدني أي عادتي[2].

أما القاموس المحيط، للفيروز آبادي فيعرّف الدين بأنّه ماله أجل كالدِينة (بالكسر): أدين وديون ودِنته (بالكسر) وأدنته، أعطيته إلى أجلٍ وأقرضته، ودان هو أخذه، ورجلٌ دائنٌ ومدينٌ ومدان. والدِّين (بالكسر): الجزاء وقد دنته بالكسر ديناً، وقد دنت به (بالكسر): العادة والعبادة[3].

ونفس هذه المعاني اللغوية لدى الرازي في «مختار الصحاح» حيث يقول «الدين بالكسر: كالعادة والشأن، ودانه يدينه ديناً بالكسر: أذلّه واستعبده فدان. وفي الحديث: الكيّس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت. والدّين أيضاً: الجزاء والمكافأة: يقال دان يدينه ديناً أي جازاه. يقال «كما تدين تدان» أي كما تُجازي تُجازى بفعلك وبحسب ما عملت. والدين أيضاً الطاعة. ومنه الدين والجمع الأديان[4].

ويتضح من كلِّ هذه التعريفات اللغويّة أنّ الدين في اللّغة هو العادة والحالة التي يكون عليها الإنسان مطيعاً وذليلاً أمام دائنه، ينتظر الجزاء منه بحسب عمله. إن الدين إذاً حالةُ المرء إزاء شأن ما، ولا شكّ أن هذا المعنى اللّغوي بكلِّ اشتقاقاته يجعلنا أمام طرفين؛ طرفٌ أعلى وطرفٌ أدنىً، والدين هو حالةٌ للطرف الأدنى الذي هو محتاجٌ للطرف الأعلى. ومن هنا ارتبط الدين بالاستسلام

[1]- المعجم الوجيز، من إصدارات مجمع اللغة العربية بالقاهرة، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، طبعة 2009، ص241.
[2]- انظر ابن منظور: لسان العرب(مادة دين)، الجزء 17، ص-24 30.
[3]- الفيروز ابادى: القاموس المحيط، الجزء الرابع، مؤسسة البابي الحلبى، بدون تاريخ، القاهرة، نقلا عن د. سعيد مراد، المدخل إلى دراسة تاريخ الأديان، مكتبة الرشيد بالزقازيق، 1998م، ص7.
[4]- نقلا عن: د. محمد عثمان الخشت: مدخل إلى فلسفة الدين، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 2003، ص-13 14.

والطاعة للمعبود، كما يستسلم المرء لمن يدينه ويستكين طاعةً له وذُلاً في الطلب.

أما في اللّغات الغربيّة الإنجليزية والفرنسية فكلمة Religion مشتقّةٌ عن اللاتينية Religio وهي تعني بشكلٍ عامٍ الإحساس المصحوب بخوفٍ أو تأنيبِ ضمير، بواجبٍ ما تجاه الآلهة[1].

وبوجهٍ عام فإنّ الدين سواءً في اللّغة العربيّة أو في اللغات الأخرى من دان أي خضع وذلّ، ومنها دانٍ بكذا فهي ديانةٌ وهو دينه، وتديّن به أي أصبح متديناً. والكلمة إذا أطلقت يُراد بها: ما يتديّن به البشر، ويدين به من اعتقادٍ وسلوك. وبمعنى آخر هي طاعة المرء والتزامه بما يعتنقه من فكرٍ ومبادئ. ويميّز في اللغة العربية بين الدين باعتباره العادة أو الشأن أو الحال، وبين التديّن الذي هو الخضوع، والاستعباد، والديّان التي تطلق على الإله الخالق الذي يوكل إليه في النهاية الحساب من ثوابٍ وعقابٍ حيث ينبني الدين على المكافأة أو الجزاء فيجازى الإنسان على عمله إن خيراً فخيرٌ وإن شراً فشر.

وأديانٌ هي جمع دين: أما رجال الدّين فهم المطيعون المنقادون، وقد يُحمّل الدينُ الإنسانَ ما يكره، ومن هنا تأتي كلمة الدين بمعنى القرض، إما بالأخذ أو بالعطاء في ما كان له أجل، كما أجله الجزاء والحساب والطاعة والمواظبة والغلبة والاستعلاء والسلطان والملك والحكم والحاسب والمُجازي الذي لا يضيّع عملاً بما يجزي بالخير والشر؛ ففي الديانة: عزّةٌ ومذلّةٌ، وطاعةٌ وعصيانٌ، وعادةً في الخير أو الشر والابتلاء[2].

ثانيًا: المعنى الاصطلاحي للدين:

تتعدد التعريفات الاصطلاحيّة للدين حسب جهة النظر التي يؤمن بها ويعتقد فيها صاحب التعريف؛ فالفلاسفة المحدّثون أكّدوا على عدّة معانٍ للدين منها «أنه جملةٌ من الإدراكات والاعتقادات والأفعال الحاصلة للنفس من جرّاء حبّها لله، وعبادتها إياه، وطاعتها لأوامره». ومنها «أن الدّين هو الإيمان بالقيم المطلقة والعمل بها، كالإيمان بالعلم أو الإيمان بالتقدّم أو الإيمان بالجمال أو الإيمان بالإنسانيّة، ففضل المؤمنون بهذه القيم كفضل المتعبّد الذي يحبّ خالقه ويعمل بما شرّعه لا فضل لأحدهما على الآخر إلا بما يتّصف به من تجرّدٍ وحبٍّ وإخلاصٍ وإنكارٍ للذات»، ومنها أن «الدين مؤسسةٌ اجتماعيّةٌ تضمّ أفراداً يتحلّون بالصفات الآتية:

أ- قبولهم بعض الأحكام المشتركة وقيامهم ببعض الشعائر.

---

[1]- انظر: لالاند: المعجم، معجم لالاند الفلسفي، ترجمهُ إلى العربية تحت عنوان "موسوعة لالاند الفلسفية" د. خليل أحمد خليل، دار عويدات باريس وبيروت، الطبعة الثانية 2001م، المجلد الثالث، ص1203 - 1204.

[2]- انظر: مادة " دين - معتقد" في ويكيبديا- الموسوعة الحرة. Wikipedia.org/wiki/ ودين- معتقدP.2

ب- إيمانهم بقيمٍ مطلقةٍ وحرصهم على تأكيد هذا الإيمان وحفظه.

ج- اعتقادهم أن الإنسان متصلٌ بقوّةٍ روحيّةٍ أعلى منه، مفارقة لهذا العالم أو سارية فيه، كثيرة أو موحدة »[1].

وإذا ما انتقلنا من هذه الكلمات العامة إلى معان محدّدة أعطاها بعض الفلاسفة للدين فنجد أن اميل دوركايم اعتبر أن «الدين مؤسسةٌ اجتماعيّةٌ قوامها التفريق بين المقدّس وغير المقدّس، ولها جانبان أحدهما روحيّ مؤلّفٌ من العقائد والمشاعر الوجدانيّة، والآخر ماديّ مؤلّفٌ من الطقوس والعادات»[2].

وبالطبع فإنّ التعريف الذي قدّمه دوركايم هنا يتسق مع منظوره الاجتماعي للدين، فهو في واقع الأمر تعريفٌ للدين من خلال التحليل الاجتماعي والفكري للمؤمنين والتمييز بين المقدّس وغير المقدّس، والتمييز بين الروحي والمادي في العقيدة وممارسة الشعائر.

أما التعريف الذي يقدّمه لنا وايتهد فيقول: إنّ الدين عيانٌ لشيءٍ يقوم في ما وراء المجرى العابر للأشياء المباشرة، أو خلف هذا المجرى، أو في باطنه؛ شيءٌ حقيقيٌّ ولكنه مع ذلك لا يزال ينتظر التحقق، شيءٌ هو بمثابة إمكانيّةٍ بعيدة، ولكنّه في الوقت نفسه أعظم الحقائق الراهنة؛ شيءٌ يخلع معنى على كلّ ما من شأنه أن ينقضي ويزول ولكنّه مع ذلك يند عن كل فهم؛ شيءٌ يعدّ امتلاكه بمثابة الخير الأقصى ولكنّه في الآن نفسه عصيٌّ بعيدُ المنال، شيءٌ هو المثل الأعلى النهائي ولكنّه في الوقت نفسه مطلبٌ لا رجاء فيه»[3].

ويغلب على هذا التعريف بالطبع المنحى الصوفي إذ إنّه نابعٌ عن خبرة صاحبه الدينية الخاصة، وربما يتفق ولتر ستيس مع وايتهد في هذا التعريف الحدسي الصوفي للدين حيث إنّه يعلّق عليه قائلا بأن «الدّين هو تعطش النفس إلى المستحيل؛ إلى ما هو بعيد المنال، إلى ما يفوق التصور.. وأن الدين ينشد اللامتناهي؛ واللامتناهي بحكم تعريفه مستحيلٌ أو بعيد المنال فهو إذن بحكم تعريفه ما لا سبيل إلى بلوغه أبدا.. والدين أيضاً ينشد النور ولكنّه النور الذي لا يمكن العثور عليه في أيّ مكان، أو في أيّ زمان. إنه ليس موجوداً في أيّ مكان أو هو النور الذي لا وجود له أصلاً في عالم المكان.. إنّ الدين هو النزوع إلى قطع العلائق مع الكينونة والوجود معاً أو هو الرغبة في التحرّر تماماً من أغلال الكينونة.. إن الدّين هو هذا النهم الذي هيهات لأيِّ وجودٍ ماضياً كان أم

[1]- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، المجلد الأول، دار الكتاب اللبناني ببيروت، 1978م، مادة "ألدين"، ص572 - 573.

[2]- نقلا عن نفس المرجع السابق، ص573.

[3]- **Whitehead (A.N.) Science and the Modern World, Ch. 12.**

نقلا عن وولتر سيتس: الزمن والأزل- مقال في فلسفة الدين، ترجمة د. زكريا إبرهيم، منشورات مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2013م، ص37.

حاضراً أم مستقبلاً، بل هيهات لأيِّ وجودٍ فعليٍّ أو لأيِّ وجود ممكنٍ في هذا العالم أو في أيِّ عالم آخر على الأرض أو فوق السحب والنجوم مادياً كان أو نفسياً أم روحياً، هيهات له أن يشبعه..»[1].

أما الدين من منظور علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا فهو «مجموعة الأفكار المجرّدة والقيم أو التجارب القادمة من رحم الثقافة، ولذلك فالدّين هو رؤيةٌ لا غنى عنها في العالم تحكم الأفكار الشخصية والأعمال، والمعتقد الديني يرتبط عادةً بالطبيعة، الوجود، وعبادة إله واحد أو آلهة، وإشراك الآلهة في الكون والحياة البشريّة وقد يتعلّق ذلك بالقيم والممارسات التي تنتقل من قِبل الزعيم الروحي للديانة في بعض الديانات، أما في الديانات الإبراهيميّة (السماوية) فمعظم المعتقدات الأساسية قد كشفت من خلال الإله[2] (أي عبر الوحي الإلهي لأحد الأنبياء أو الرسل).

وإذا انتقلنا من هذه التعريفات العامة والفلسفيّة والأنثروبولوجية إلى المنظور الإسلامي لتعريف الدين فإنّ الدين عند فلاسفتنا القدامى يُطلق «على وضعٍ إلهيٍّ يسوق ذوي العقول إلى الخير»[3].

وهذا المعنى الذي أشار إليه تحديداً أبوالبقاء في كتابه «الكلّيات» حينما قال في معرض تعريفه للدين أنه «عبارةٌ عن وضعٍ إلهيٍّ لذوي العقول باختيارهم المحمود إلى الخير بالذات قلبياً كان أو قالبيّاً كالاعتقاد والعلم والصلاة. وقد يتجوّز فيه فيطلق على الأصول خاصة فيكون بمعنى الملّة، وعليه قوله تعالى: «دينا قيما ملّة إبراهيم» (سورة الأنعام- آية 161)، وقد يتجوّز فيه أيضاً فيطلق على الفروع خاصة، وعليه «ذلك دين القيمة» (البينة- آية 5)، أي الملّة القيّمة يعني فروع هذه الأصول. والدين منسوبٌ إلى الله تعالى. والملّة إلى الرسول، والمذهب إلى المجتهد، والملّة اسمٌ ما شرّعه الله لعباده على لسان نبيّه ليتوصّلوا به إلى أجل ثوابه، والدين مثلها، لكن الملّة تقال باعتبار الدعاء إليه، والدين باعتبار الطاعة والانقياد إليه»[4].

وفي نفس السياق يتحدث الجرجاني في تعريفه للدين حيث يقول «أنه وضعٌ إلهيٌّ يدعو أصحاب العقول إلى ما هو عند الرسول صلّى الله عليه وسلم. الدين والملّة متّحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار؛ فإن الشريعة من حيث إنها تطاع تسمّى ديناً، ومن حيث إنها تجمع تسمّى ملة. ومن حيث إنها يُرجع إليها تسمّى مذهباً، وقيل الفرق بين الدين والملّة، والمذهب أن الدين منسوبٌ إلى الله تعالى، والملّة منسوبةٌ إلى الرسول، والمذهب منسوبٌ إلى المجتهد»[5].

---

[1]- وولتر ستيس، نفس المرجع السابق، ص39 - 43.

[2]- Wikipedia. Org./wiki/ دين , P. 3– 4.

[3]- انظر جميل صليبا، نفس المرجع السابق، ص572.

[4]- أبو البقاء: الكليات، تحقيق د. عدنان درويش ومحمد المصري، الجزء الثالث، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1982م، ص327 - 329. نقلا عن: د. سعيد مراد، نفس المرجع السابق، ص9.

[5]- الجرجاني، التعريفات، دار الكتب العلمية ببيروت، 1983م، ص105 - 106.

ولنأخذ في الاعتبار من التعريفين السابقين التمييز الدقيق لدى العلماء المسلمين بين الدّين والملّة والمذهب، فهذه مصطلحات ثلاث وإن كان بينها ارتباطٌ حيث إنّها كلّها تعود إلى الأصل وهو الدين، فالملل يمكن أن تتعدّد بتعدّد التابعين لهذا الدين أو ذاك تبعاً لوجود أتباعه جغرافياً وبيئيّاً وثقافياً، إذ تتلقّى هذه الجماعات الدين بصور قد تختلف في بعض التفاصيل. وبالنسبة إلى الدين الإسلامي فالمسألة ربما تكون أكثر وضوحاً حيث إنّ الدين من الله (أي من الوحي)، والملّة هي ملة الرسول والأنبياء وآخرهم رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم في (السنة النبوية الشريفة)، والمذهب يعود إلى أولئك المجتهدين، بالقياس على أصل الشريعة في القرآن والسنة النبويّة، مثل اجتهادات الأئمة الأربعة أو غيرهم من أصحاب المذاهب الفقهية.

وعود إلى بدء فإنّ تعريف الدين عموماً من زاويةٍ فلسفيّةٍ في المعجم الفلسفي هو «أن الدين يُعبرّ عن المطلق في إطلاقه وعن المحدّد في محدوديته وعن العلاقة بينهما. ولهذا يتصف أيّ دينٍ بما يأتي:

أ- ممارسة شعائرٍ وطقوسٍ معيّنة.

ب- الاعتقاد في قيمةٍ مطلقةٍ لا تعدلها أيّ قيمة أخرى.

ج- ارتباط الفرد بقوّةٍ روحيّةٍ عليا وقد تكون هذه القوّة متكثّرةً أو أحادية[1].

ولعلّ هذا هو ما يقودنا إلى التأكيد على أنّ ثمة خصائص تتميز بها الأديان ومن أهم هذه الخصائص[2]:

- الإيمان بوجود إلهٍ أو كائنات فوق طبيعية، فمعظم الأديان تعتقد بوجود خالقٍ واحدٍ أو عدّة خالقين للكون والعالم قادرين على التحكم بهما وبالبشر وكافّة الكائنات الأخرى.

- التمييز بين عالم الأرواح وعالم المادة.

- وجود طقوسٍ عباديّةٍ يقصد بها تبجيل المقدّس من ذاتٍ إلهيّةٍ وغيرها من الأشياء التي تتصف بالقدسيّة.

- قانونٌ أخلاقيٌّ أو شريعةٌ تشمل الأخلاق والأحكام التي يجب إتباعها من قبل الناس ويعتقد المؤمنون عادةً أنها آتيةٌ من الإله.

- الصلاة وهي الشكل الأساسي للاتصال باللّه أو الآلهة وإظهار التبجيل والخضوع والعرفان.

[1]- يوسف كرم ومراد وهبة: المعجم الفلسفي، دار الثقافة الجديدة بالقاهرة 1979م، ص299.

[2]- انظر: Wikipedia.org/wiki/ دين أو معتقد , P. 4.

- رؤيةٌ كونيّةٌ تشرح كيفيّة خلق العالم وتركيب السموات والأرض وبعض الأديان تحتوى على آليّة الثواب والعقاب أي كيف ينظم الإله شؤون العالم.

- شريعةٌ أو مبادئ شرعيّة لتنظيم حياة المؤمن وفقاً للرؤية الكونيّة التي يقدّمها هذا الدين.

ويمكن في هذا الإطار الذي ينظر إلى خصائص الأديان بشكلٍ عام أيّاً كان نوعها وصورتها وعصرها التأكيد على ثلاث حقائقٍ أو مستوياتٍ مشتركة بين هذه الأديان[1]:

- أن الدّين- أيُّ دينٍ- يقدّمُ تفسيراً لعالم الوجود وموضع الإنسان، وهي بمثابة المقولات التي يطلق عليها «عقائد الدين».

- إن من شؤون الدّين أن يقول لأتباعه عليكم أن تتحركوا بمنهجيّةٍ خاصة في واقع الحياة وأن تعملوا بهذه التوصيات التي يطرحها هذا الدين في إطار مجموعةٍ من التعاليم التي تمثّل القسم الثاني للدين أي «التعاليم الأخلاقية».

- «عباداتٌ دينيّةٌ» وهو ما يجسّد المستويين السابقين، وهي مجموعةٌ من الأعمال والسلوكيات الرمزيّة والشعائريّة ومجموعة هذه الأعمال مثل الصلاة والصوم والحج..إلخ.

ومن ثم فإنّ الدين عمومًا ينقسم إلى ثلاثة أقسامٍ في الأغلب الأعم وهي:

العقائد الدينيّة. 2 - الأخلاق الدينيّة. 3 - العبادات الدينيّة.

وفي هذا السياق أيضا ينبغي الإشارة إلى أنّ الدين، أيُّ دين، له خمسة أسسٍ وثوابتٍ محدّدةٍ وهي:

- **مؤسّس الديانة:** وهو الشخصيّة التي أسست العقيدة وحدّدت ثوابتها ونظّمتها وأوّل من بشّرَت بها أو هي التي أنشأتها أو هي التي أُوحيَ إليها بالكتاب المقدّس.

- **اسم الديانة:** ويطلق اسم الديانة حسب اسمها المعتقد وله معنى، أو تطلق حسب اسم منشئِها أو حسب المكان الذي خرجت منه.

- **الكتاب المقدس:** ولكلِّ عقيدة دينيّةٍ كتابها المقدس أو ربما عدّة كتبٍ مقدسةٍ وهو الكتاب أو الكتب التي أنشأها المؤسس الأول أو من اتبعوه من عظماء هذه الديانة، وعادةً ما يضمّ هذا الكتاب المقدس كلّ ما يتعلق بأركان هذه الديانة من فروضٍ وعقائدٍ وأخلاقياتٍ وسلوكياتٍ وتشريعاتٍ واجتماعيّاتٍ وتقويمٍ وأعيادٍ وعباداتٍ ومعاملاتٍ. ويظهر ذلك الكتابُ أو الكتبُ إما باعترافها

[1]- انظر: مصطفى ملكيان: طوائف الشبهات الدينية، ضمن كتاب: الفكر الديني وتحديات الحداثة، تعريب أحمد القبانجي، مؤسسة دار الانتشار العربي، بيروت، لبنان 2009م، ص16 - 17.

بتأليفها كما في البوذيّة والكونفوشيّة والطاوية والجينيّة، أو القول بأنّها مُوصى بها من قبل الله كما في اليهودية والمسيحيّة والإسلام.

- **التقويم:** لكلِّ دينٍ تقويمه الخاص الذي يتحكّم في كلِّ مواعيده مثل الأعياد والصيام ومواعيد الحج.. إلخ ويبدأ التقويم غالباً من وقتِ إنشاء الدين مثل التقويم الهجري عند المسلمين والتقويم الميلادي عند المسيحيين والتقويم العبراني عند اليهود.

- **اللغة:** ولكلِّ دينٍ لغة نزل بها، وهي ذات اللّغة التي تمُارس بها الشعائر[1].

ولعلّ السؤال الآن عن أسباب نشأة الدين ولماذا يبدو التديّن أمراً ضرورياً في حياة الإنسان في كلتا الحالتين سواءً أكان مؤمناً أم غير مؤمن؟!

ثالثًا: نشأة الدين وبواعثه بين الفلسفة والعلم:

يختلف الفلاسفة والعلماء حول نشأة الاعتقاد الديني وضرورته لدى الإنسان. وإن كان أغلبهم يميل إلى أنّ الدينَ فطرةٌ في النفس البشريّة. والفطرة هي الطبيعة التي خلقها الله في جميع البشر، ومن هنا فإنّ الحقيقة التي أجمع عليها مؤرّخو الأديان «هي أنه ليست هناك جماعةٌ إنسانيّة، ظهرت وعاشت ثم مضت دون أن تفكّر في مبدأ الإنسان ومصيره وفي تعليل ظواهر الكون وأحداثه ودون أن تتخذ لها من هذه المسائل رأياً معيناً حقّاً أو باطلاً، يقيناً أو ظنّاً، تُصوّر به القوّة التي تخضع لها هذه الظواهر في شأنها والمآل الذي تصير إليه الكائنات بعد تحولها »[2].

وربما يكون ذلك هو ما حدا ببعض العلماء إلى القول بأن الدين أو الاعتقاد هو عملٌ لا شعوريّ سواءً أكان ذلك العمل اللاشعوري طريقه العقل الباطن أم الإلهام فهو في نظرهم عمل اختياريٌّ لا دخل للمرء في تكوينه ولا قدرة له على ردّه عنه. ومن هنا فإنّ الدين في نظرهم يخالف العلم لأنه قائمٌ على الشعور والإرادة»[3].

بينما الرأي الأرجح عند جانبٍ آخر من الفلاسفة مثل ديكارت وهيجل ووليم جيميس أن الإيمان أو العقيدة من عمل العقل والإرادة معاً وأنّه لا يمكن تجريد الاعتقاد أو الدين عن عمل الاختيار والإرادة. انظر إلى هيجل وهو يدافع عن ذلك الرأي فيقول: «إنّ الفكر هو الذي يميّز الإنسان عن الحيوان.. ومن العجيب أن نباعد بين الفكر والوجدان أو الشعور حتى لنجعلهما ضدين بحيث نعتقد أن الفكر يُلوّث الشعور- ولا سيما الشعور الديني- ويشوهه بل ويقضي عليه» ومن العجيب

[1]- انظر: Wikipedia.org/wiki/ دين أو معتقد , P. 4–5.

[2]- د. محمد عبد الله دراز: الدين- بحوث مهداة لدراسة تاريخ الأديان، مطبعة السعادة بالقاهرة 1969م، ص34.

[3]- د. رؤوف شلبي، الأديان القديمة في الشرق، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثانية، 1983م، ص29.

أيضاً «أن نتصوّر أنّ الديّن والتقوى قد شبَّا بعيداً عن الفكر وأنّهما اعتمدا على شيءٍ آخر سواه» ومن يتصور ذلك ينسى في الوقت ذاته «أن الإنسان هو وحده الذي يمكن أن يكون له دين وأن الحيوانات تفتقر إلى الدين بقدر ما تفتقد إلى القانون والأخلاق»[1].

إن هيجل مِن الذين يرون أنّ الدين ليس مسألةً لا شعورية لدى الإنسان وإنما هي مسألةٌ فيها قدرٌ كبيرٌ من الوعي الشعوري ومن الفكر، فالدين عند الإنسان ناتجُ الفكر ويدلّل على ذلك بأنّ الفكر هو ما يميّز الإنسان عن الحيوان، وبما أن الإنسان هو الكائن الوحيد المتديّن كما أنه هو الوحيد المبدع للقانون والأخلاق، فالدين لديه إذن ناتج درجةٍ من درجات الفكر والوعي، وإن كانت بالطبع درجةٌ من الفكر تقلّ قليلاً لديه عن درجة الفلسفة العقليّة الخالصة.

بالطبع فإنّ هذا الرأي يتّفق مع الحقيقة التي نراها واضحةً لا تحتاج كثيراً إلى برهان وهي أن الدين ظاهرةٌ صاحبت الإنسان- دون غيره من المخلوقات- منذ نشأته على الأرض في جميع العصور وفي شتّى بقاع الأرض. وهذه الحقيقة لا يختلف حولها لا العلم ولا الأديان السماويّة، فإن أخذت بما جاء في الكتب السماويّة من أن آدم أبو البشر وهو أول إنسانٍ ظهر على هذه الأرض فإن آدم كما هو معروف أول الأنبياء. وإذا أخذت بنظريّة التطور العلميّة أي نظريّة النشور والارتقاء فإن انبثاق الإنسان ارتقاءً من الحيوان أو بمعنى آخر فإن آخر ارتقاء الإنسان من طور الحيوانيّة إلى طور الإنسانيّة جعله يتميّز بعدّة أمور منها اللّغة واستخدام الألفاظ الدالة على المعاني التي يريد أن يعبرّ عنها، ومنها كذلك استخدام الأدوات والآلات التي يسيطر بها على الطبيعة ويسخّرها لخدمته، ومنها بالطبع التدين والعبادة. ومنذ فجر هذا التاريخ الإنساني يتميز الإنسان بالتدين[2]، وأصبح له معتقده الديني الذي انفرد به عن بقية الكائنات.

وإذا تجاوزنا هذه النظريّة التي تفسّر نشأة الدّين بأنه فطرةٌ عقليّةٌ فطر اللّه الناس عليها وهي النظريّة التي تكاد تَلقى إجماعاً من العلماء والفلاسفة وأصحاب الأديان على حدٍّ سواء، فإن ثمة نظريات أخرى تفسّر نشأة الدين منها النظريّة الاجتماعيّة عند دوركايم، تلك النظرية التي يرى صاحبها أن الدين ظاهرةٌ اجتماعيّةٌ تختلف باختلاف الظروف الاجتماعيّة التي يعيشها الناس من المجتمعات البدائية إلى المجتمعات المتحضرة، وقد دلّل على ذلك بثلاثة حججٍ هي:

- التجانس المطلق والاطّراد الدائم في الظواهر الدينية عامة، فلا يوجد دينٌ إلا وقد أخذ عن سلفه من الأديان من العقائد السابقة واطّرد عنها منذ الديانات البدائية.

---

[1]- هيجل: موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي بالقاهرة، بدون تاريخ، ص51.

[2]- د. أحمد فؤاد الأهواني، تقديمه لكتاب ستيس: الزمان والأزل، سبق الإشارة إليه، ص9.

- استقلال الحقائق الدينيّة وموضوعيّتها باعتبارها مستقلةً إلى حدٍّ كبيرٍ عن الأفراد قائمةً بذاتها ومن ثم فهي موضوعيّة بكلِّ ما في الموضوعيّة من معنى.

- جبريّة الحقائق الدينية وهي حقائقٌ آمرةٌ مسيطرةٌ تضع التكاليف وهي في جميع صورها عاليةٌ آمرةٌ لأنها تنبثق من المجموع وتعود إليه»[1].

إن المحور الأساسي للدين يتمثّل في تقسيم الأشياء إلى: مقدّسٍ ومدنّسٍ؛ فالمقدّسُ يشمل جميع الأمور ذات النفع للمجتمع، والمدنّس أو غير المقدّس هي الأمور الفرديّة العادية. ويرى دوركايم من خلال مطالعته حول الأديان، أن الأديان البدائية وخاصةً الوثنيّة في القبائل الأسترالية، تعتبر الوثنية منشأ الأديان الكبيرة وتمثّل عبادة الصنم تجسيداً لمقدسات المجتمع ودينه. ويعتقد دوركايم أن الأقوام البدائيّة حصرت الرّوح الجمعيّة لديها والتي تتمتع بقدراتٍ فوق فرديّةٍ في قالب الصنم، وينعكس ذلك في تقديس حيوان أو نباتٍ مقدّس، وهذه الظاهرة ظاهرة تقديس الوثن تكاملت بالتدريج في المراحل اللاحقة من حركة المجتمعات البشريّة إلى تقديس الأرواح وأخيراً تقديس وعبادة الإله الواحد. وعلى هذا الأساس ظهر الاعتقاد الديني في مجالين؛ مجالٌ مقدّس ومجالٌ غير مقدس. ومعتقد دوركايم أن سائر المعتقدات الدينية كالاعتقاد بالروح والخلود وغيرها تنحو هذا المنحى في معرفة المنشأ لها، وعلى سبيل المثال فإن الشعائر الدينية تُعتبر عاملاً من عوامل تقوية العلاقات الاجتماعية بين الأفراد[2].

والحقيقة أن نظرية دوركايم يواجهها الكثير من الانتقادات حيث إنّه لا يوجد دليل على أن الوثنية كما يقول دوركايم تُعتبر منشأً لأديان أخرى، كما أن الوثنية في استراليا لا تعتبر نموذجاً فريداً للوثنية في المجتمعات البشريّة الأخرى. وكذلك فإن المجتمع مع كونه يتمتع بقدراتٍ كبيرةٍ للتأثير على الفرد إلا أنّه في مسألة العقائد الدينية، فإن الفرد يخضع لهيمنة معتقده الديني أكثر من خضوعه في أحيانٍ كثيرةٍ لهيمنة المجتمع بحيث يمكن للفرد أن يتحرك في مواجهة المجتمع بسبب وجود الدافع الدينيّ لديه أو ربما يختار العزلة والابتعاد عن المجتمع بسبب ذلك المعتقد الديني. وإذا كان دوركايم يعتقد بأن الدين وليدُ قوى المجتمع، فإنّ الواقعَ يقول أن الاختلاف الديني ووجود الفِرق والمذاهب المختلفة في المجتمع يدلُّ على أن الدين ربما يكون عاملاً من عوامل الفرقة وتمزيق المجتمع مثلما أنّه يمكن أن يكون عاملاً من عوامل توحيده[3].

وهناك نظريةٌ أخرى لتفسير نشأة الدين وهي النظرية الماركسية التي تعتبر أن العامل الاقتصادي

[1]- د. على سامى النشار: نشأة الدين- النظريات التطورية والمؤلهة في نشرة مكتبة الخانجى بمصر، بدون تاريخ، ص14 - 15.

[2]- أبوالفضل محمودي، منشأ الدين، ضمن كتاب الفكر الديني وتحديات الحداثة، تعريب أحمد القبانجي، سبق الإشارة إليه، ص33 - 34.

[3]- نفسه، ص35 – 36.

هو الأهم؛ فماركس يعتبر أن الدين ناتجٌ عن استغراب الإنسان وابتعاده عن ذاته الأصليّة بسبب الظروف الاقتصاديّة والتفاوت الطبقي الذي يرتبط في بنيته التحتيّة بعواملٍ اقتصاديّةٍ وشكل الإنتاج الاقتصادي في المجتمع. ويعتقد ماركس وأتباعه بأن كلّ مجتمعٍ إنما ينبني على بُعدين أساسيين هما البنية التحتية والبنية الفوقية؛ والمقصود بالأولى العلاقات الاقتصادية وأشكال الإنتاج الاقتصادي في المجتمع، أما المقصود بالثانية المراتب الحقوقيّة والنظم السياسية والعقائد الدينية والأفكار الأيدلوجية والفنون والفلسفات وغيرها. والدين في نظر ماركس رغم كونه من الأمور الفوقيّة إلا أنّه يتأثر بالبنى والعوامل التحتية وهي عواملٌ متغيرةٌ ومتحولةٌ في حياة البشر. ومن ثم فإنّه عندما يحدث تغيّرٍ في الحياة الاقتصادية وأنماط الإنتاج في المجتمع فإن ذلك يترتب عليه إيجاد تغييرٍ في المعتقداتٍ الدينية لدى الناس. كما يرى ماركس أن الدين عبارةً عن أيدلوجيةِ الطبقة الحاكمة حيث يقدم للفقراء توصيات لحفظ النسيج الاجتماعي ويقرر أن النظام السياسي مقدّرٌ محتومٌ على أفراد المجتمع فلا ينبغي مواجهة هذا النظام من موقع الرفض والتمرّد. فوظيفة الدين عند ماركس إذن هي تفسير العالم ومنح المشروعيّة للوضع الموجود ومواساة المحرومين. ومن هنا فهو يتنبأ بزوال الدين تدريجياً مع زيادة الوعى الطبقي ومعرفة الإنسان لذاته وللعالم[1].

وبالطبع فإن هذه الرؤية الاقتصاديّة لنشأة الدين واعتباره أداةً أيدلوجيّة تسخّرها الطبقة الحاكمة للسيطرة على فقراء المجتمع ليسلموا بالواقع أيّاً كان نوعُ الظلم الذي يعانون منه مسألةٌ فيها نظر لأن الواقع كثيراً ما كذّب ذلك، فالحقيقة هي أن الدين ربما يكون من العوامل الأهم للثورة على هذه النظم الحاكمة التي تحاول استخدام الدين استخداماً سياسيا. وليس أدلّ على ذلك من أن الدين كان هو العامل المحرّك لموسى وأتباعه في مواجهة الفرعون دفاعاً عن المحرومين والفقراء من بني إسرائيل، كما أنّ الدين لدى نبي الإسلام محمد صلوات الله وسلامه عليه كان حركةً في مواجهة أشراف قريش وتحكّمهم الاقتصادي، فضلاً عن أن تجربة البلدان الاشتراكية التي طبّقت الماركسية هي ذاتها تُكذّب نظريّة ماركس ونبوءاته فهي لم تساعد في زوال الدين، بل ربما حدث العكس وليس أدلّ على ذلك من أن الشعوب التي خضعت لهذه التجربة الاشتراكية ظلّت محافظةً على عقائدها الدينية وما أن زالت الحكومات الاشتراكية عادت هذه العقائد الدينية إلى الظهور وعاد أتباعها لممارسة شعائرهم الدينية دون خوف من بطش هذه الحكومات الشيوعية التي كانت معاديةً للدين والمتدينين. ومن جانبٍ آخر فإنّه إذا كان ماركس والماركسيون يقولون بالمنشأ الاقتصادي للدين، فإن ثمة نظريات مقابلةً ترى العكس تماماً، فها هو ماكس فيبر عالم الاجتماع الشهير يرى أن الدين يمثّل الأساسً والأصًل للاقتصاد ويمثّل البنية التحتيّة للاقتصاد ودلّل على ذلك بأن

[1]- نفسه، ص36.

البروتستانتية كانت عاملاً رئيسيّاً من عوامل ظهور الرأسمالية والنظام الرأسمالي[1].

وثمة تفسير آخر هو ما يمكن أن نطلق عليه التفسير النفسي (السيكولوجي) لنشأة الدين يقدّمه كلًّا من فرويد ويونج من علماء النفس المحدثين؛ إذ يرى فرويد أن الدين ينبع من عجز الإنسان في مواجهة قوى الطبيعة في الخارج والقوى الغريزيّة داخل نفسه، وينشأ الدين كما يضيف فرويد في كتابه «مستقبل وهم» أن الدين ينشأ في مرحلةٍ مبكرةٍ من التطوّر الإنساني عندما لم يكن الإنسان يستطيع أن يستخدم عقله في التصدّي لهذه القوى الخارجية والداخلية، وكان الدين في رأي فرويد تكراراً لتجربة الطفل حيث يتعامل الإنسان مع القوى المهدّدة له بنفس الطريقة التي تعلّم بها وهو طفل، وعلى هذا اعتبر فرويد أن الدين وهم، بل وخطرٌ لأنه يميلُ إلى تقديس مؤسسات إنسانيةٍ سيئة تحالف معها على مرِّ التاريخ[2]. ويعتقد فرويد أنّ الدين يستمد فاعليته من الانفعالاًت الداخلية المتولّدة من حالة الكبت الجنسي في مرحلة الطفولة في ما يطلق عليه فرويد «عقدة أوديب»؛ فالاعتقاد بالله يعكس ميول ورغبات كامنة في اللاشعور تظهر على شكلِ حاجةٍ إلى أبٍ سماوي يملك قدرةً كبيرةً لحماية الإنسان، كما كان الطفل يشعر بالحاجة للأب لحمايته في مرحلة الطفولة. وعلى هذا الأساس فالدين يمثّل حالةً نفسانيّة ناشئةً عند الإنسان من أوهامٍ وآمالٍ ورغباتٍ نفسيّةٍ في أعماق وجوده[3].

وفي نفس الإطار يرى يونج من خلال كتابه «علم النفس والدين» أن جوهر التجربة الدينية هو الخضوع لقوى أعلى من أنفسنا. ويربط بين اللاشعور والتجربة الدينية على أساس أن اللاشعور يمكن أن يكون مجرّد شطرٍ من العقل الفردي، بل هو قوّةٌ تند عن سيطرتنا وتؤثّر على عقولنا. ومن ثم فإن الخبرة الدينية تتسم بضربٍ خاصٍ من الخبرة العاطفيّة تتمثل في الخضوع لقوّةٍ أعلى سواءً أأطلقنا على هذه القوّة اسم الإله أم أطلقنا عليها اسم اللاشعور[4].

والحقيقة أنّه على الرغم من أنّ هذه النظريّة النفسيّة لنشأة الدين قد لاقت رواجاً واسعاً بين المختصين سواءً بالموافقة أو بالرفض، فإنّها نظريّةٌ أحاديّةٌ الجانب تركّز على المنشأ الجنسي للسلوك الإنساني عموماً والسلوك الديني على وجهِ الخصوص، وتدّعي أن تصرف الإنسان إزاء الدين واعتناقه إياه نتيجةً لكبت جنسيٍّ طفوليّ وهذا أمرٌ غايةٌ في الغرابة لأنه لا يمكن لأحد عالماً كان أو فيلسوفاً أن يدّعي أن هذا الطفل لديه وعيٌ جنسيٌّ لأنه لا يوجد أساساً ميل

---

[1]- نفسه، ص38-39.

[2]- نقلا عن: د. سعيد مراد، نفس المرجع السابق، ص23.

[3]- أبوالفضل محمودي، نفس المرجع السابق، ص39.

[4]- اريك فروم: الدين والتحليل النفسي، ترجمة فؤاد كامل، مكتبة غريب بالقاهرة، 1977م، ص21 - 23. نقلا عن سعيد مراد، نفس المرجع السابق، ص24 - 25.

جنسيٌّ لدى الطفل في هذه المرحلة والذي يمكن أن يظل يؤثر عليه حتى بعد بلوغه.

ومن جانبٍ آخر فإنّ هذه النظريّة الفرويديّة فيها نوعٌ من الدور المنطقي؛ فمن جهة تقرّر أن الحضارة البشريّة والاجتماعيّة تحدّد من ميول الفرد وتؤدي إلى كبتها وقمعها فتظهر على شكل «عقدة أوديب»، ومن جهةٍ أخرى فالحضارة والفنون البشريّة وليدة هذا الكبت والميول الجنسية من خلال عملية التفعيل والإسقاط حيث تظهر انعكاسات هذا الكبت على شكل دينٍ وفنٍّ وغير ذلك. إن ثمة تناقضاً هنا في مضمون هذا الكلام[1].

وفي اعتقادي الشخصي أن هذه النظريات الثلاث الأخيرة إنما تركّز كلُّ واحدةٍ منها على بُعدٍ واحدٍ من أبعاد نشأة الظاهرة الدينية في المجتمعات الإنسانية. وهذا التفسير الأحاديّ البعد عادةً ما يكون تفسيراً قاصراً لأنّ أيّ ظاهرةٍ إنسانيّةٍ إنما هي في واقع الحال ظاهرةٌ معقدةٌ ينبغي عدم قصر فهمها على أحد عواملها أو أحد مصادرها.

والخلاصة أننا نرى أنّ الدين فطرةٌ فطر اللهُ الناسَ عليها، فهم منذ فجر التاريخ بإرادتهم وعقولهم يعتقدون في دين ما. اختلفت مظاهر العبادة وأسماء المعبودات لكنهم في النهاية يؤمنون بعقيدةٍ ما حول أصل الخلق ونشأة الوجود وما وراء هذه الظواهر الطبيعية. وهذه الفطرة ليست لا شعورية بقدر ما هي فطرة عاقلة حيث إن الإنسان هو الكائن الوحيد المتديّن في هذا الوجود ولم يكن ممكناً له أن يكون كذلك إلا عبر عقله الواعي وإرادته الحرّة. وهذه الحقيقة هي ما عبّر عنها القرآن الكريم بوضوحٍ في قوله تعالى: «وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا» (الأعراف- آية 172).

إن هذه الآية إذن تتضمن النظريّة الإسلاميّة لنشأة الدين، إذ يعرّف فيها القرآن حقيقةَ الباعث على التدين، فقد استخرج الله من بني آدم من ظهورهم ذريتهم التي سوف توجد جيلاً بعد جيل في قرن بعد قرن، وسألهم ألست بربكم؟ فأجابوا: بلى.. فكانت الفطرة التي خلق الله عليها الإنسان فطرةً سيمةً من حيث استطاعتها التعرّف على الله دون حاجةٍ إلى وسيط، فإذا انحرفت عن ذلك بعد ذلك فلا علّة لها ولا عذر. ولذلك فقد أبرز الله الحكمة من هذا السؤال والناس لا يزالون في عالم الذر يوم أن أخذ الله عليهم هذا الميثاق فقال تعالى: «أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين»، «أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنّا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون». وقد فسّر ابن عباس آية الأعراف التي سبق الإشارة إليها بقوله: إن الله مسح صلب آدم فاستخرج منه كل نسمة هو خالقها إلى يوم القيامة فأخذ منهم الميثاق أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً وتكفل لهم بالأرزاق ثم أعادهم في صلبه فلن تقوم الساعة حتى يولد من أعطاه الميثاق يومئذ، فمن أدرك منهم الميثاق

[1]- أبوالفضل محمودي، نفس المرجع السابق، 41.

الآخر فوفىّ به نفعه الميثاق الأول، ومن مات صغيراً قبل أن يدرك الميثاق الآخر مات على الميثاق الأول أي على الفطرة، ومن هنا ندرك حقيقة أن التدين مرتبطٌ بالفطرة وهي الميثاق الأول وهو قوله تعالى «فطرةُ الله التي فطر الناس عليها»[1].

إن الدين في المفهوم الإسلامي هو قانون الله إلى الإنسان عامة، حيث انقاد الكون كلّه إلى الناموس الإلهي حسب قوله تعالى «ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين» (فصلت: آية 11)، ولم يبق في الكون إلا الإنسان فأنزل الله له الدين وحياً سماويًّا من عنده جلّ شأنه حسب قوله تعالى: «أفغير دين الله يبغون، وله أسلم من في السموات والأرض طوعاً وكرهاً وإليه يرجعون» (آل عمران- آية 83). وهذا الدين الذي أنزله الله على البشر جميعاً مصدره الوحي الإلهي إلى الأنبياء جميعاً على امتداد التاريخ البشرى. وهذا ما تعبرّ عنه الآية الكريمة «إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده» (النساء: آية 163)[2].

وعلى كلِّ حال فإن تعدّد الديانات وتعدّد صور الألوهيّة لا يند عن هذه الرؤية إلا بما يميّز الدين الإسلامي عن الديًانات والعقائد السابقة منذ آدم حتى الآن. والخلاصة أن الدين فطرةٌ من الله فطر الناس عليها ومن يشذ عن ذلك فإنما خالف الفطرة وخرج عليها. وهو من ثم دائم الإحساس أن ثمة ما ينقصه حتى ولو ادّعى غير ذلك عبر أسانيد وحجج واهية يمكن ببساطة أن يختبرها جميعاً بالنظر في ذاته متسائلاً كيف خلق وكيف خُلقت كلّ هذه الًخلائق وأين مصدرها وأين منتهاها..؟؟ إلى آخر هذه التساؤلات التي إن أمعن النظر فيها أدرك أن الفطرة الصحيحة هي الإيمان بالله الخالق ومن ثم اكتشف ضرورة الدين وعبادة الخالق الواحد الأحد.

إن ثمة بواعث عديدة للإيمان بالله والتديّن بعقيدة ما لخّصها ول ديورانت في خمسة نقاط وهي: الخوف والدهشة والأحلام والنفس والروحانية[3]، واتفق معه كثيرون من العلماء بشكلٍ أو بآخر، فلقد قالوا أن بواعث الاعتقاد خمسة هي:

- الحاجة الفردية.

- الخوف من الطبيعة والإحساس بروعة المجهول.

- الاعتقاد بأن لكلِّ مادةٍ روحاً تحمل فيها وأنّ الاستحواذ على هذه الروح يمكّن الإنسان من استخدامها والانتفاع بها.

- السحر الذي اعتبره البعض المصدر الذي دفع الإنسان إلى التدين.

[1]- د. رءوف شلبى، نفس المرجع السابق، ص36 - 37.

[2]- نفسه، ص39 - 40.

[3]- انظر: ول ديورانت: قصة الحضارة، المجلد الأول، منشورات مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2001م، ص99 - 102.

- العادات والتقاليد حيث إن الأجيال تحرص دائماً على تقليد بعضها البعض في التديّن وهذا يلخص قوله تعالى: «وجدنا آباءنا كذلك يفعلون»[1].

ولعلّ الخلاف بين ول ديورانت وأولئك خلافاً في التصنيف، فديورانت يعتبر أنّ السحر من طرائق الدين وليس من بواعثه. ومن جانب آخر فإنّ ما قاله ول ديورانت عن الدهشة والأحلام كبواعث للدين ليس دقيقاً، فليس كلّ ما يعلَم به المرء أيّاً كانت درجة غرابته باعثاً للإيمان والتدين، وكذلكً ليس ما يدهش المرء باعثاً للعقيدة الدينية اللهم إلاّ إنْ كانت الدهشة أمام إعجازٍ إلهيٍّ ما سواءً شاهده المرء في الكون من حوله أو من دعوةٍ جاءت على يد نبيٍّ من الأنبياء أو رسولٍ من الرسل من أصحاب الرسالات. وعلى كلِّ حالٍ فإنّ تعدّد هذه البواعث أيّاً كان موقفنا منها يترتب عليها صورًا عديدةً من الأديان؛ فما هي هذه الصور وكيف نصنفها؟

رابعًا: تصنيف الأديان من منظورٍ موضوعيٍّ شامل:

إنّ المعتقدات الدينيّة لدى شعوبٍ وحضاراتِ العالم تتعدّد وتتنوّع أصولها وتفريعاتها لدرجةٍ يصعب بالفعل حصرها وتصنيفها، وقد اجتهد كثيرٌ من علماء تاريخ الأديان وعلماء مقارنة الأديان في تصنيفها. وبالطبع فقد اختلفت هذه التصنيفات تبعاً لميول هؤلاء العلماء وتبعاً للمناهج المتعدّدة التي اتبعوها. وإن كنت أميل إلى الأخذ بتصنيف العالِم المصري د. محمد خليفة، حيث يميّز بين نوعين كبيرين من التصنيفات؛ تصنيفاتٌ غير علميّةٍ وغير موضوعيةٍ، وتصنيفاتٌ علميّةٌ موضوعيةٌ. وبالطبع فإن التصنيفات التي يرى ونحن معه أنّها علميّةٌ يشوبها الكثير من أوجه النقص التي تمنع من اعتمادها وإقرارها، بينما التصنيفات العلميّة فهي لها أساسٌ علميٌّ موضوعيّ يمكن أن نختلف حوله لكنّه مقبولٌ نظراً للأساس العلمي الذي يستند عليه.

(أ) التصنيفات غير العلمية[2]:

تصنيف الأديان إلى حيّة وميتة، وهذا التصنيف يستند على وجود هذا الدين أو عدم وجوده على مسرح الحياة الحديثة والمعاصرة؛ فالأديان الحيّة هي التي لها وجودٌ حاليٌّ ولها أتباعٌ يؤمنون بها. أما الأديان الميتة فهي التي زالت من الوجود وانتهت في التاريخ ولم يعد لها أتباع يؤمنون بها حاليا. وأساس عدم علميّةِ هذا التصنيف أنّه أغفل حقيقة أنّ الفكرة الدينية لا تموت وأنها قد تنتقل إلى صورةٍ أخرى أو تتطور إلى شكلٍ آخر. ومن ثم فالأديان لا تموت موتاً حقيقياً كما في الكائنات

[1]- د. رؤوف شلبي، نفس المرجع السابق، ص30.
وراجع كذلك: على سامى النشار، نشأة الدين. سبق الإشارة إليه، ص30 وما بعدها.
[2]- انظر: د. محمد خليفة حسن، تاريخ الأديان- دراسة وصفية مقارنة، بدون دار نشر، 2000م، ص33 - 39.

الحيّة وإنما تنتقل أفكارها ومفاهيمها من دينٍ إلى دينٍ آخر. فما نتصور أنها دياناتٌ ماتت هي ليست كذلك، وعلى سبيل المثال فإن الفكر الهندي الدينيّ القديم السابق على الهندوسيّة البراهمانية لم يمت تماماً وإنما هو موجود بصورةٍ أو بأخرى في الهندوسيّة وفي البوذيّة وفي الجينية. حتى الفكر الديني البدائي لا يزال له وجوده الحالي إما في شكلٍ مستقلٍّ أو من خلال تسرّبه في بعض الديانات الأحدث. ففي القارة الأفريقية مثلاً دخلت بعض هذه الأفكار الدينية البدائية في المسيحيّة والإسلام حال انتشارها في هذه القارة وهذا ما حدث في كلّ ديانات الشرق الآسيوي حيث تسرّبت الأفكار الدينية البدائية القديمة في الديانات الحديثة التي يؤمن بها المحدثون.

تصنيف الأديان إلى طبيعيّة وغير طبيعية، وهو تصنيفٌ يعتمد على فصل الأديان الطبيعيّة أي التي تستمد فكرها الديني من الطبيعة عن الأديان التي تركّز على الفكر الماورائي (الميتافيزيقي) وهذا فصلٌ تعسفيٌّ نظراً لأن الأديان عموماً تنظر إلى الطبيعة والوجود نظرةً كليّةً وتُكوّن تصوراً شاملاً للعالم الطبيعي وعالم ما وراء الطبيعة حتى وإنّ ركّزت على أحد العالمين دون الآخر؛ فالديانات البدائية مثلاً يُنظر إليها على أنّها دياناتٌ طبيعيّةٌ ارتبط فيها الإنسان بالطبيعة، ومع ذلك لم ينفصل الإنسان المؤمن بها رغم فكره البدائي عن عالم ما وراء الطبيعة وإن جاء تعبيره عن ذلك من خلال الأساطير وليس من خلال الأفكار العقليّة المجردة التي ربما حلّت في ما بعد في مرحلة لاحقة من تطوّر هذه الديانات الطبيعيّة محل الأسطورة حيث إن موقف الإنسان من الطبيعة مرتبطٌ بدرجة التقدّم الفكري ومدى قدرته على فهم أسرار الطبيعة. ومن ثم فإن التمييز المزعوم بين الأديان الطبيعيّة والأديان الميتافيزيقيّة ليس تمييزاً علميّاً.

تصنيف الأديان إلى حقيقية وباطلة، وهو تصنيفٌ ذاتيٌّ يخضع لرؤيةٍ دينيّةٍ أو مذهبيّةٍ معينة. ولذلك فهو يكون عادةً تمييزاً بين دينٍ واحدٍ حقيقيٍّ هو ديني أنا وطائفتي الذي نؤمن به، وبين دياناتٍ أخرى باطلةٍ وزائفةٍ لأننا لا نؤمن بها. وبالطبع فهو تصنيفٌ بنيَ على التمييز والتعصّب من البداية، لأن كلَّ صاحب ديانةٍ يعتبر دينه هو الحق وبقية الأديان باطلة. ولذا فهو تصنيفٌ تعسفيٌّ فكلّ دينٍ لدى صاحبه إنما هو طريقةٌ للوصول إلى الحقيقة وما دام البشر مختلفون حول هذه الحقيقة وتتعدد رؤاهم حولها، فإنهم بالتالي سيختلفون في عقائدهم الدينية. ولا يرى المتعصّب لدينٍ ما أيّ حسنات لأيّ دينٍ آخر. وعلى ذلك فإن هذا التصنيف لا يقوم على أساسٍ علميٍّ بل يقوم على أساس الرؤية المذهبيّة المتعصبة والمتحيزة مقدما.

التصنيف الإحصائي للدين، وهو تصنيفٌ يستند على أعداد المؤمنين بكلِّ ديانة من الديانات، ومن ثم فهو يتدرج من أكثر الديانات أتباعاً حتى أقلّها في عدد التابعين. وهو بالتالي تصنيفٌ نسبيٌّ متغيرٌ عليه الكثير من المآخذ حيث إن أهميّة الأديان وقيمتها لا تُقاس بعدد التابعين لها؛ فهناك

أديانٌ على قدر كبيرٍ جداً من الرقي والتقدّم الديني ولكن أتباعها قليلون لأسبابٍ قد تخصّ أصحاب الدين أنفسهم الذين يضعون قيوداً على التحوّل إلى دينهم ويمنعون انتشاره مثل ما هو حادثٌ في اليهودية؛ فهي ديانةٌ توحيديّةٌ راقيةٌ ومتقدمة، ولكنّ أهلها حوّلوها إلى ديانة قوميّة خاصة بهم دون غيرهم، فمنعوا انتشارها وقلّ عدد أتباعها. وهناك دياناتٌ كثيرةٌ الأتباع ولكنّها قليلة القيمة ومتدنيةٌ في فكرها الديني وهذا وضع الديانات البدائية المنتشرة في بعض مواضع القارة الأفريقية، وآسيا وأمريكا الجنوبية واستراليا. فضلاً عن أن ثمة ديانات قليلة الأتباع لكنها ذات تأثير قويٍّ وخطير في غيرها من الأديان كالزرادشتية ذات التأثير في كلٍّ من اليهوديّة والمسيحيّة، وكاليهودية ذات التأثير القوي في المسيحية. ولعلّ من أصعب ما يواجه هذا التصنيف من الانتقادات أن أعدادًا كبيرةً من المنتمين إلى بعضها يعدّ انتماؤهم شكلياً وبالاسم فقط، وهذا الأمر واضحٌ جداً في أوربا وأمريكا وفي الاتحاد السوفيتي المنحل. إن معظم بل ربما كلّ هؤلاء يُحصَون ضمن المؤمنين بالمسيحية في حين أن الواقع أن الكثير منهم تحوّلوا إلى العلمانيّة ورفضوا الدين واعتبروه أمراً شخصياً، وكذلك تقف ظاهرة تحوّل البعض من دينٍ إلى دينٍ أخر دون الإحصاء الدقيق لأتباع هذا الدين أو ذاك.

(ب) التصنيفات العلميّة[1]:

التصنيف الجغرافي للأديان، وهو تصنيفٌ يعتمد على ما سمي في علم الجغرافيا بجغرافيّة الأديان وهو يختص بدراسة التوزيع الجغرافي للأديان وعمل الأطالس الجغرافيّة التي تحدّد مناطق انتشار الأديان في العالم وتهتمّ بتحديد الصّلة بين العوامل الجغرافية والفكر الديني وتأثير البيئة الجغرافيّة في العادات والتقاليد الدينية. ومن صور هذا التصنيف، النظر إلى الأديان من خلال التمييز بين أديان الشرق وأديان الغرب وذلك حسب تقسيم أقاليم العالم إلى شرقيّة وغربية، ومن صوره أيضاً التصنيف القاري للأديان فيقال أديان آسيا، أو أديان أفريقيا أو أديان أوربا وهكذا. والحقيقة أنه تصنيفٌ رغم استناده إلى بعض المعايير العلميّة إلّا أنه قاصرٌ نظراً لأن ما يسمّى مثلاً بأديان الغرب مثل اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام هي كلها أديانٌ ظهرت في الشرق ولها أتباعها في كلّ مكان في العالم.

وإذا كان البعض ينظر إلى اليهودية والمسيحية تحديداً بأنهما ديانتان غربيّتان فهذا خطأ لأنهما في الأصل دياناتٌ شرقيّةٌ كما قلنا، فضلاً عن أنه لا يمكن أن ينظر إلى الإسلام على أنه دينٌ غربيٌّ أو شرقيٌّ فهو جغرافيًّا ينتمي إلى الشرق وله انتشاره في الغرب. وهكذا الحال في ما ينظر إليه على أنها دياناتٌ شرقيةٌ بحتة مثل الديانات الهندوسية والبوذية والكونفوشية والطاوية وغيرها. فهذه أيضاً دياناتٌ ظهرت في الشرق الآسيوي وخاصةً الشرق الأقصى ولكن الآن لها أتباعها في كثيرٍ من دول

[1]- انظر: نفس المرجع السابق، ص40 - 47.

العالم وخاصة في الغربي منه. وعلى أيّ الأحوال فإن هذا التصنيف الجغرافي للأديان إنما يستند على أساسٍ علميٍّ واضحٍ يمكن الاستفادة العلميّة منه في أحيان كثيرة حيث يحدد الأماكن التي يكثر انتشار أتباع ديانة معينة فيها وحجم هذا الانتشار، وتكشف هذه الدراسات الجغرافية للأديان عن حركة انتشار هذه الأديان وانتقالاتها مما يقضي باستمرار متابعة توزيع هؤلاء الأتباع وإعادة التوزيع الجغرافي لهم حسب الواقع الديني للشعوب.

التصنيف التاريخي للأديان، وهذا التصنيف معنيٌّ بترتيب أديان العالم تاريخياً حسب ظهورها في التاريخ، فيقسّم الأديان حسب عصورها التاريخية مثلما يُقال أديانٌ قديمة، ودياناتٌ وسيطةٌ، ودياناتٌ حديثةٌ وأحياناً ما يتم التقسيم التاريخي إلى ديانات بدائية وديانات حضارية. وهذا التصنيف رغم استناده إلى بعض الحقائق التاريخية إلا أنه يُواجهه مشاكل عديدة مثل عدم تحديد زمان نشأة بعض الديانات بدقة، كما أن ثمة ديانات متزامنة في ظهورها ويصعب ترتيبها ترتيباً تاريخياً مثلما هو الحال في ديانات الزرادشتية والبوذية والكونفوشية والطاوية فكلها تعود إلى القرن السادس قبل الميلاد وقد ارتبطت في ظهورها بشخصيات يُحاط الكثير منها بأساطير تحجب الرؤية التاريخية لعصورهم وظروف تأسيس دينهم. كما أن التمييز بين أديان وسيطة وأديان حديثة غير دقيق لأن المقصود به ليس نشأة الدين وإنما فقط الأوضاع الدينية في العصرين الوسيط والحديث.

التصنيف الديني الموضوعي للأديان، وهذا التصنيف يعتمد على العامل الديني وليس على العلوم كالتصنيف الجغرافي أو التاريخي. ويعدّ هذا التصنيف أكثر التصانيف مناسبةً للأديان؛ إذ يقوم على أساسٍ من تشابه الأديان واختلافها في العقائد والمفاهيم الدينية، مثلما نصنف الأديان إلى أديان إلهية وأديان غير إلهية على أساس الإيمان بالألوهية، وهناك الديانات التعدّدية والديانات التوحيديّة على أساسٍ من التمييز بين الأديان التي يؤمن أتباعها بآلهة متعدّدة والديانات التي يؤمن أتباعها بإلهٍ واحدٍ فقط. ويتبع المجموعة الأولى من الديانات معظم الديانات الشرقيّة واليونانية القديمة حيث تعددت فيها الآلهة وعبادة العناصر الطبيعيّة والكائنات الحية. أما المجموعة الثانية فهي تُطلق على الديانات السماوية الإبراهيمية الثلاثة (اليهودية والمسيحية والإسلام). وثمة ديانات تمثّل مجموعةً ثالثة من الديانات الثنوية أو الإثنية الثنائية مثل الزرادشتية والمانوية[1] والمزدكية[2].

[1]- نسبة إلى ماني بن فاتك (216-274م)، وهي ديانة تعتبر مزيجًا من الزرادشتية واليهودية والمسيحية. وقد ادعى ماني النبوة في بابل بعد أن اطلع على الأديان الموجودة وسمى نفسه "فارقليط" الذي أخبر عنه السيد المسيح ومن أقواله: يبشر الأنبياء بأوامر الإله أحيانًا من الهند بواسطة زرادشت والآن أرسلني الله لنشر دين الحق في بابل " و" أرسني الله نبيًا من بابل حتى تصل دعوتي العالم أجمع ". د. إمام عبدالفتاح إمام، هامش بترجمته العربية لكتاب جفري بارندر: المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ص129.

[2]- المزدكية دين ثنوي منبثق من المانوية ومؤسسه الزعيم الديني الفارسي مزدك المتوفى حوالي 528م. وقد قاد حركة اشتراكية مناهضة للزرادشتية السائده في عصره، ودعى إلى ديانة دعت إلى المشاركة في الأموال والنساء. لكن الكهنة والنبلاء من الزرادشتيين والفرس ثاروا عليها، وقتل مزدوك وأتباعه. Wikipedia.org/wiki/ مزدكية, P.1.

وهناك في هذا الإطار تصنيفٌ آخر يقوم على التمييز بين الديانات السماوية والديانات الأرضيّة، فالديانات السماويّة هي الديانات المُنزلة من الله عبر الوحي، والديانات الأرضية مصدرها المعرفة الإنسانية الأرضيّة دون الاعتماد على الوحي أو على أيّ مصدرٍ خارجيٍّ للمعرفة.

ويمكن أن يندرج تحت هذا التصنيف التمييز بين الديانات الفلسفية في مقابل ديانات التوحيد المعتمدة على الوحي الإلهي.

وهناك تصنيفٌ آخر على نفس الأساس الديني يصنف الأديان إلى عالميةٍ وقوميةٍ أو عالميةٍ ومحليةٍ وذلك حسب رؤية من يؤمنون به لطبيعة دينهم وطبيعة علاقتهم بالإله المعبود؛ فالديانة العالمية يعتقد أهلها أنّها ديانةٌ صالحةٌ لكلِّ زمان ومكان وللعالم كلّه وليست خاصةً بقومٍ دون غيرهم مثل الإسلام والمسيحية والبوذية فهي دياناتٌ تقولٌ بالعالمية، أما الديانة القوميّة أو المحلية فهي دياناتٌ خاصةٌ يعتقد أهلها أنّها تخصهم دون غيرهم مثل الهندوسية واليهودية اللتان تدّعيان الخصوصيّة ومنها أيضاً الديانات القبليّة البدائيّة التي يرتبط فيها الإله بالقبيلة وبالجماعة في رباطٍ عرقيٍّ دموي ومثلها أيضاً الديانات التي تعبد الآباء والأجداد.

واستناداً إلى هذا التصنيف الذي يعتمد على العالمية أو الخصوصية يمكن تقسيم الأديان إلى أديان دعويّةٍ تسعى إلى الانتشار وتقوم بجهودٍ في سبيل نشر عقائدها ومفاهيمها، وأديانٍ غير دعويّةٍ أو غيرِ تبليغيّةٍ حيث إن طبيعتها عدم تبليغ الدعوة لغير المؤمنين بها أصلا.

خامسًا: الأديان الخاصة والأديان العامة في العالم الحديث:

إن عنوان هذه الفقرة والتصنيف المقترح الذي أقدّمه هنا يستند على أسسٍ سياسيّةٍ واجتماعيّةٍ حديثةٍ وهو عند مؤسسه السياسي جيف فانتراوب يستند في التمييز بين العام والخاص، على النموذج الليبرالي في السياسة والاقتصاد الذي ينظر إلى التمييز بين العام والخاص أساساً بوصفه تمييزاً بين إدارة الدولة واقتصاد السوق[1]. وقد حوّله خوسيه كازانوفا صاحب كتاب «الأديان العامة في العالم الحديث» إلى إطارٍ تحليليٍّ في مجال الدين ليميّز من خلاله بين الأديان العامة والأديان الخاصة في العالم الحديث مرتكزاً على أربعة أسسٍ للتمييز هي:

1 - التصوّف الفردي في مقابل المذهبية:

إن التمييز بين التدين الفردي الخاص أو ما يسمونه دين الذات الخاصة، وبين كلِّ الأشكال

[1]- خوسيه كازانوفا: الأديان العامة في العالم الحديث، ترجمة قسم اللغات الحية والترجمة في جامعة البلمند، نشر المنظمة العربية للترجمة، وتوزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 2005م، ص72.

العامة للدين التجمعي، إنه كالفرق بين ما يسمّى لدى البعض بالدين غير المرئي والدين الكنسي. إن هذا الدين الخاص يعبرّ عنه الكثيرون بصيغ مختلفة؛ خذ مثلاً قول جان جاك روسو: «إن دين الإنسان.. لا يعرف الهياكل أو المذابح أو الطقوس»، أو قول توماس جيفرسون: «أنا بحدِّ ذاتي فرقةٌ دينية»، أو قول توماس باين: «فكري هو كنيستي». وهذه كلّها تعبيراتٌ نموذجيّةٌ عن الشكل الحديث للدين الفردي. أما أطرف التعبيرات عن ذلك الدين الفردي هو ما أطلقته سيدة تُدعى شيلا على ديانتها، لقد أطلقت اسمها على ديانتها فقالت«شيلانيتي» وصرّحت بأنها غير متشدّدة دينياً ولا تذكر المرّة الأخيرة التي ذهبت فيها إلى الكنيسة، وقد ختمت تصريحاتها قائلة: لقد حملني إيماني شوطاً بعيداً. إنها شيلانيتي صوتي الخافت فقط لا غير». وهذا ما حدا بمن أجروا معها الحوار إلى القول بأنه يمكن أن نجد -بناء على ذلك- أكثر من 220 مليون ديانة أمريكية، أي ديانة لكلّ فرد. وقد اختلف المنظّرون حول هذا التطرّف الديني فبعضهم اعتبر أن هذا هو الشكل الحديث للوثنية، إنه ليس الشرك بالله، بل هو النرجسيّة البشريّة، في حين اعتبره البعض الآخر بأنه الصور المعاصرة والمستقبليّة للدين. فقد قال أحدهم: إن التصوّف الفردي هو دينُ المستقبل، حيث وجد في أمريكا تربةً خصبةً وكانت «التقوية الإنجيلية» أو «دين القلب» هما الوسيلة لنشر هذا التصوّف الفردي وأضفت عليه طابعاً ديمقراطيّاً وشعبيّاً.

وهذا التديّن الفردي أو التصوف في أمريكا والعالم الأوربي الحديث يقابل العقائد المذهبيّة التقليديّة التي شهدت، هي الأخرى إحياء ممثلة في البروتستانتية، والكاثوليكية مضافةً إلى اليهودية، التي تعتبر الآن هي الأشكال المذهبية المحترمة للدين الأمريكي[1].

2 - الأديان المعترف بها مقابل الأديان غير المعترف بها:

وهذا التمييز يقوم على التمييز بين الأديان الخاصّة والعامة في إطار التقليد السياسي الليبرالي لجهة الفعل الدستوري بين الكنيسة والدولة. وهو يأتي انسجاماً مع النزعة الليبرالية لحصر النطاق العام في القطاع الحكومي مع تجمّع سائر النطاقات ضمن قطاع «خاص» واسع، حيث تعرف كلّ كنائس الدولة المعترف بها بالأديان «العامة» في ما تعتبر كلّ الأديان الأخرى أدياناً «خاصة». إن الدين بالمفهوم الليبرالي هو شأنٌ خاصٌ ولا بدّ أن يظلّ كذلك، والخوف الليبرالي من تسييس الدين هو في الوقت ذاته، الخوف من مؤسسة قد تهدّد حرية المعتقد الفرديّة ومن المنظور المعياري للحداثة لا يمكن للدين أن يدخل النطاق العام وأن يتّخذ شكلاً عاماً إلا إذا قبل بمبدأ الخصوصيّة غير القابل للانتهاك وبقدسيّة مبدأ حريّة المعتقد[2].

[1]- نفس المرجع السابق، ص83 - 85.

[2]- نفسه، ص88 - 90.

3 - الديانات المدنيّة العامة مقابل الديانات الدينيّة الخاصة:

يرتبط المفهوم الحديث للدين المدني منذ بداياته بأعمال جان جاك رسو، حيث إنه متى تعلّق الأمر بالدين. يميز التقليد الجمهوري الكلاسيكي بين أديان تؤدّي وظيفة عبادة الجماعة السياسية من جهة، وبين عبادات محليّةٍ خاصة، وديانات خلاصيّة (أي الصوفيّة المؤمنة بالخلاص الفردي) وتُعتبر أكثر الأديان المدنية الجمهورية إزعاجاً تلك العقائد الدينيّة الخلاصيّة التي تحرّر الفرد من الولاء المطلق للجماعة السياسيّة وتساعد على انعتاق الذات لاختيار سبلٍ فرديّةٍ باطنيّةٍ نحو الخلاص[1].

إن روسو يرى أنه «ما من دولةٍ قامت لم يكن أساسها الدين» ولكنّه يقرّر أنّ لا شكل من أشكال الدين الثلاثة القائمة في عصره يستوفي الشروط من أجل «حكم صالحٍ» لأن «دين الكاهن» (أي الكاثوليكية) غير نافعٍ سياسيّاً وشرير؛ فداخلياً يمنح هذا الدين للبشر شريعتين وزعيمين ويطلب منهم واجبات متناقضة ويحول دون كونهم رجالاً أتقياء ومواطنين في آن. وخارجياً تتجاوز المؤسسات الكنسيّة المتعديّة الجنسية الحدود القوميّة والمحلية والجماعة السياسية والسيادة المعيارية للدولة-الأمة، وبالتالي لا تستطيع أن تنتج رعايا مخلصين. وخلافاً لذلك فـ «دين المواطن» من شأنه أن ينتج رعايا مخلصين عبر تقديس الدولة والأمة، ولكن هذا الدين هو شرٌّ كذلك لأنه يقوم على الخطأ والزيف ويؤدّي إلى شوفينيّة قوميّة غير متسامحةٍ وغلوٍّ دمويٍّ في الوطنية، وأخيراً يعتبر «دين الإنسان» ديناً مقدساً وسامياً في أنّه يُحوّل كلّ الكائنات البشريّة إلى أخوة، ولكنه لا يجدي نفعاً سياسياً لأنه لا يضيف- نظراً لعدم ارتباطه بالجسم السياسي- أيّ شيءٍ إلى شرعة القوانين أو إلى الأواصر الكبرى للمجتمعات الخاصة. وعلاوةً على ذلك فهذا الدين يقوّض الفضيلة الجمهورية مستبدلاً في قلوب المواطنين تعلّقهم بالدولة باهتماماتهم الدنيويّة الخاصة. ومن هنا فقد نادى روسو بالحريات الدينية وحريّة الرأي اللتين لا يحقّ لأيِّ حاكمٍ أن يختصرهما أو يسيطر عليهما، وأكّد على الحاجة إلى «إعلانٍ إيمانيٍّ مدنيٍّ صرف يقرّر الحاكم مواده لا بالتحديد كعقائدٍ دينيّةٍ بل كمشاعرٍ مجتمعيّةٍ يستحيل بدونها أن يكون المرء مواطناً صالحاً أو من الرعايا المخلصين»[2].

لكن الحقيقة أن هذا الرأي لروسو فيه نظر حيث إنه بدلاً من المناداة بهذا الدين المدني - كما يسميه - المرتبط بإعلانٍ يقرّر الحاكم مواده، يمكن دراسة الأساليب التي يمكن للأديان القديمة والجديدة، التقليدية والحديثة أن تضطلع بأدوارٍ عامةٍ بنّاءةٍ وظيفيّاً في النطاق العام، أو حتى إذا تم

[1]- نفسه، ص91.

[2]- نقلا عن: نفس المرجع السابق، ص92 - 93.

الأخذ برأيه حول الدين المدني «فمن الضروري نقله من مستوى الجماعة الحاكمة أو المجتمعية التي ستفرضه إلى مستوى المجتمع المدني[1] والتفاعل الاجتماعي بشكلٍ طبيعيٍّ وتلقائي.

وإذا ما أردنا تطبيقاً لرؤية روسو في الواقع المعاصر فربما نجده في المجتمع الأمريكي، حيث إن السياسة الأمريكيّة كانت في وقت من الأوقات داخل دينٍ مدنيٍّ مؤلفٍ من تركيبةٍ خاصة تقوم على المبادئ التوراتية/ الطهرانية، والجمهورية/ التنويرية، والليبرالية، النفعية / والدينية/ الأخلاقية. كما أن المبادئ الثلاثة التي تشكّل الدين المدني الأمريكي لا تختلف في بعض جوانبها عن الأديان الثلاثة عند روسو[2].

4 - النطاق النسوي الخاص للدين والأخلاق مقابل النطاق الذكوري العام للعمل والشرعية:

إن هذا المنظور النسوي من وجوه التحليل للتمييز بين الدين العام والخاص برز في العصر الحاضر في إطار الفلسفة النسويّة المعاصرة حيث يستند على التمييز النسوي بين العالم الذكوري والعالم النسائي الخاص. حيث لم يعد الدين في نظرهم شأناً عاماً بقدر ما هو شأنٌ خاص؛ فالموقع الذي تحدّده الحداثة للدين- كما يقول أتباع الاتجاه النسوي هو «المنزل» لا بمعنى الفضاء الملموس للمنزل بل بمعنى «المكان الثابت لعواطف المرء»، فالمنزل هو نطاق الحب والتعبير والحميمية والذاتيّة والعاطفيّة والفضيلة والروحانيّة والدين، وعلاوةً على ذلك فهذا النطاق المنزلي هو النطاق الأنثوي بامتياز. ومن ثم فقد وصفت آن دوجلاس السيرورة التاريخية لخصخصة الدين التي حصلت في القرن التاسع عشر في أمريكا بأنّها عمليّةٌ «تأنيثيّةٌ»[3].

إن الدين وكذلك الأخلاق بعد إعفائهما من العقلانيّة والمسؤولية الخطابيّة العامة التي يمثلها الرجال، أصبح مجرّد مسألةِ ذوقٍ فرديٍّ خاص. لقد كانت المجتمعات السابقة للحداثة تنزع إلى الإكراه على التحليلات العامة للدين بدءاً من الأفعال الإيمانيّة الجماعيّة في الساحات العامة، إلى التكفير العام والجماعي، بينما تنزع المجتمعات الحديثة خلافاً لذلك إلى إدانة أيّ استعراضٍ عام للدين. وفي الواقع تبلغ خصخصة الدين مبلغاً يصبح فيه استعراض المرء لدينه علناً أمام الآخرين عملاً غير جديرٍ بالاحترام، وينم عن «ذوقٍ سيّئ «.!

ورغم هذا البعد النسوي التفسيري لانزواء العقيدة الدينية لتصبح شأناً خاصاً داخل المنزل

---

[1]- خوسيه كازانوفا، نفس المرجع، ص94.

[2]- نفسه، ص93.

[3]- انظر: Ann Duglas: The Feminization of Amercan Culture, New York 1977.

نقلا عن خوسيه كازانوفا، نفس المرجع السابق، ص97.

وليس شأناً عاماً تمُارس الشعائر فيه بشكلٍ جماعي، فإن الغالبية تميل إلى الإقرار مع خوسيه كازانوفا إلى أن الدين لا يزال يتمتع ببعدٍ عامٍ يتخطّى كلّ هذه الضغوط والتحليلات. وأي نظريّةٍ تتجاهل هذا البعد العام للدين الحديث هي بالضرورة نظريةٌ غير مكتملة[1].

سادسًا: تعقيب:

إنّ ما قدمناه من تصوراتٍ وآراءٍ حول مفهوم الدين وتصنيف الأديان إنما هي آراءٌ بشريّةٌ متفاوتة حول الدين. وفرق كبير بين القراءة البشريّة للدين: نشأته وتعريفه وأنواعه، وبين التصوّر الذي رسخ لدى المؤمنين بكلِّ دين على حدة. لكن الذي لا شك فيه أن التمييز الأكثر وضوحاً لتصنيف الأديان إنما هو الذي يميّز ببساطةٍ بين الديانات البشريّة أي التي انتسبت إلى بشر واستندت على أقوالهم وأفعالهم، وبين الديانات السماويّة التي مصدرها الوحي الإلهي وهي ببساطةٍ ما تسمّى بالديانات الإبراهيمية الثلاثة (اليهودية المسيحية والإسلام).

ولا يستطيع أيُّ فيلسوفٍ للدين أن يُهمل النظر إلى كلّ ما في العالم من دياناتٍ بشريّة كانت أو سماويّة، فالعقائد الدينية تعدّدت ولا تزال عبر التاريخ البشري إلى درجةٍ يصعب بحق تصنيفها وإدراك كلّ تفريعاتها وإحصاء المتدينين بها والممارسين لشعائرها؛ إذ لا تزال ديانات العالم تتراوح بين عبادة الإله الواحد والآلهة المتعدّدة، تتراوح بين الإيمان بالحياة الأخرى، والاكتفاء بالهداية الدنيويّة، تتراوح بين ممارسة الشعائر والطقوس المقدسة وبين الشعائر والمظاهر الدنيوية المدنية. لا تزال ديانات العالم تتراوح بين الاهتمام بالشأن الدنيوى والاهتمام بالشئون الما ورائية الأخروية، تتراوح بين ديانات الأسرار وديانات العقل الواضح، بين الديانات المؤمنة بالخلاص الفردى والديانات المؤمنة بالمصير الجماعى كل حسب عمله وميزان هذه الأعمال، بين الديانات التي ترى أن ثنائية الخير والشر ترجع إلى ثنائية الآلهة والتى ترى أن الخير والشر من فعل الإنسان، وبينهما ما يرى التكليف مناطا للكائن العاقل الذي عليه إرادة فعل الخير وإرادة فعل الشر.

[1]- انظر: نفس المرجع السابق، ص98 - 100.

هل يحتاجُ العلم إلى الدين؟

روجر تريغ Roger Trigg[*]

السؤال عن احتياج العلم إلى الدين يبدو مدهشاً وشاقاً إشكالياً في الوقت نفسه، فهو سؤالٌ غير مألوف ضمن مناخ معرفيٍّ وثقافيٍّ يتموضع العلمُ فيه مكانةً مرجعيّة. فقد بات يشكّل منظومةً مُغلَقةً ويَفترضُ أَنّ كلَّ الواقع يقعُ ضمن قبضته؟

بما أنّ العلم ـ حسب البروفسور روجر تريغ أستاذ الفلسفة في جامعة وارويك ـ ينأى عن الاستقلاليّة ويتولّى منهجُه تعريفَ العقلانيّة، فإنّه يستندُ إلى فرضيّاتٍ كُبرى. يمُكننا أن نُسلِّم جدلاً بوجود الطبيعة المنظّمة في العالم الماديّ، وقدرة العقل البشري على إدراكها، إلا أنّ الإيمان بالله يُوضِّحُ هذه الطبيعة وذلك من خلال الاحتجاج بعقل الخالق.

هذه المقالة تضيء على جملة إشكالياتٍ في هذا الصدد.

المحرر

قد يبدو المفهوم الذي يُفيدُ أنّ العلم ليس وافياً، وأنّه ليس المثال الأسمى للعقل البشري، غريباً في عيون كثيرٍ من الناس في مطلع القرن الواحد والعشرين. يعتقدُ هؤلاء أنّ العلم بحدّ ذاته هو مصدرُ المعرفة وأنّه المحدِّدُ لما يُمكن قبوله عقلياً، وبالتالي فهم يصرفون النّظر تلقائياً عن إمكانيّة ترجمة: هبة ناصر. احتياجه لتبريرٍ إضافيٍّ خصوصاً إذا كان هذا التبريرُ دينياً. لهذا السبب، غالباً ما يبدو

*ـ أستاذ الفلسفة في جامعة وارويك والرئيس المؤسِّس للجمعية الفلسفية البريطانية ومؤسِّس الجماعة البريطانية لفلسفة الدين التي يتولّى حالياً منصب نائب الرئيس فيها. أصدر تريغ العديد من المنشورات حول العلاقة بين العلم والدين والفلسفة ومن ضمنها الكتابين التاليَّيْن «العقلانية والعلم: هل يستطيعُ العلمُ تفسيرَ كلِّ شيء؟» (1993) و«العقلانية والدين: هل يحتاج الإيمان للعقل؟» (1998).

- العنوان الأصلي:: Does Science Need Religion?

ـ المصدر: www.Faraday-institute.org

ـ ترجمة: هبة ناصر.

العلم متيناً ومؤكّداً، بينما يبدو أنّ الإيمان الديني قد أخذ بالتراجع تزامناً مع نموّ المعرفة العلمية. في بعض الأحيان، قام المؤمنون وبالتعويل على عجزٍ مؤقّت للعلم بتقديم تفسيرات لظواهر معيَّنة، ولكنّ هذه الإستراتيجية تحفلُ بالمخاطر. حيث إنّنا إذا لم نعرف السبب الكامن وراء شيءٍ محدَّد فهذا لا يعني أنّ علينا الرجوع إلى الله باعتباره السبب الجليّ له، فقد تكونُ المشكلة ناتجةً عن جهلٍ مؤقَّت من جهتنا، وهو ما أنتج عدّة فجوات في الإيمان، وفي الحين الذي قام التقدّم العلمي فيه بملء هذه الفجوات في معرفتنا ساهم في زوال هذه الأسباب التي أصبحت ركائز الإيمان، بالتالي، فإنّ ما يُسمّى بـ«إله الفراغات» هو إلهٌ في غاية التزعزع ويُمكن التخلُّص بسرعةٍ من الحاجة إليه.

قام ماثيو أرنولد بشكلٍ بارزٍ بتصوير تراجع الإيمان في قصيدته المشهورة تحت عنوان «شاطئ دوفر»، وذلك في منتصف القرن التاسع عشر (الذي نعتبره في وقتنا الحالي عصراً دينياً). يُشاهدُ الشاعرُ انحسارَ التيّار فيصفه بـ«بحر الإيمان» مع «صوت هديره الكئيب، المتصِّل، المنسحِب». كثيراً ما تُقتبَسُ هذه العبارة وما زال يتردّدُ صداها. من السهل أن نعتقد بأنّ العلمَ هو أحد العوامل الرئيسية التي تسبَّبَتْ بهبوطٍ قاسٍ ومتوقَّعٍ في الإيمان الديني كانحسار البحر بعد ذروة المدّ. في الواقع، تحملُ الفكرة الاجتماعية المتمثِّلة بالعَلْمَنة نفسَ الدلالات، وتُفيدُ وجودَ ابتعاد «شبه قانوني» عن الإيمان والتوجُّه نحو النظر إلى العالَم بطريقةٍ تستغني عن الدين. وعليه، يبدو أنّ العملية التي تعني أنّ الدين محكومٌ عليه بالتراجع إلى حدّ الاندثار هي حتميّة. من المؤكَّد أنّ الانطباق الظاهري لهذه الملاحظة على الوضع الحالي في أوروبا الغربيّة لا يعني أنّه يعكسُ الواقع الاجتماعي في أماكن أخرى من العالم حتّى في الولايات المتّحدة نفسها حيث يتمتّعُ العلم الحديث بالتأثير.

هل يأخذُ العلمُ الفعلَ الإلهي بعين الاعتبار أو يعترفُ بجريان الإرادة الإلهية؟ كثيراً ما يُعتقَد بأنّ فهم العلم يكون وفق الشروط الخاصة به وأنّه لا يعتمدُ على أيِّ شيءٍ خارج ذاته. وفقاً لهذا الرأي، فإنّ العلم هو أنقى تعبيرٍ عن العقل البشري وتكمنُ وظيفتُه في إبعاد الخرافات والإيمان الأعمى عن الفرد. يُمثِّلُ هذا الاعتقاد تراثَ عصر التنوير الذي شهده القرن الثامن عشر، والذي يتّجهُ إلى رؤية العالَم كآليةٍ ماديةٍ مستقلّة والعقل البشري كمفتاحٍ لفهم طريقة عمل هذه الآلية. كانت تُعتبر أيّ إشارة إلى الله أمراً فائضاً عن الحاجة في أفضل الأحوال وهبوطاً إلى اللاعقلانية في أسوأها، وقد سلّمتْ الحركةُ التنويريّة جدلاً بقوّة العقل البشري. بالرغم من ذلك، لا يُمكن أن نفترض بسهولةٍ إمكانية وجود العقل والحقيقة أو النظام والانسجام في العالَم الذي يستكشفُه العلم الطبيعي. كثيراً ما اعتُبِرت العقلانية حقيقةً قُصوى وفي بعض الأحيان كان الناس على وشك تأليهها كما حدث بعد الثورة الفرنسية حينما تمّ تحويل الكنائس إلى "معابد للعقل"، وقد بدا أنّ العقلانية

والمادية مُتلازمان إلى درجةٍ تقتربُ فيها «العقلانية» من أن تكون مرادفاً للإلحاد.

بالرغم من نظرتهم إلى العالَم من الناحية الميكانيكية إلّا أنّ البشر قد استطاعوا الوقوف خارج الآلية لفهمها. في النهاية، إذا كان العقلُ بحدّ ذاته نتيجةً لآليةٍ عرضيّة - كآلية الساعة المعقّدة - فلا يُمكن أن نضمن بأنّ ما تمّ اقتيادنا للاعتقاد به هو الحقيقة الحتمية. نحن نعتقدُ ببساطة بما يتمُّ دفعُنا للإيمان به سواءً وُجدت أسبابٌ وجيهةٌ لهذا الاعتقاد أم لا. إذا أخذنا نظرية التطوُّر على سبيل المثال، فإنّه بالإمكان وفق مبدأ الانتقاء الطبيعي أن نتطوّر على نحوٍ يُخوِّلنا أن نحمل اعتقاداتٍ معيَّنة بشكلٍ طبيعي. قد تكون بعض المعلومات مفيدةً وتُساعدنا في البقاء على قيد الحياة وتكثير النسل، ويحتجُّ بعضُ الناس أنّ المعتقدات الدينية تندرجُ ضمن هذه الخانة. يكمنُ مقصد هذه الجدليّة غالباً في التوضيح المنطقي لسبب انتشار بعض المعتقدات بالرغم من كونها باطلة، ويتطلّبُ التوضيح وضعَ الثقة في القوة المستقلّة للعقل البشري.

شاع الإيمان بالعقلانية العامة في ما يُسمّى بـعصر الحداثة، ولكنّ العقلانية قد خضعتْ في السنوات الأخيرة لتحدِّي حركة «ما بعد الحداثة». كيف يُمكننا التيقُّن من امتلاكنا جميعاً لنفس القدرة على التعقُّل وإمكانية الوصول معاً إلى حقيقةٍ ثابتةٍ لدى الجميع؟ تُنكرُ حركة «ما بعد الحداثة» هذه الفكرة وتؤكِّد بدلاً من ذلك على وجود الاختلافات في التعاليم والحقبات. ما يعتبره الناس صحيحاً بنحوٍ جليٍّ في زمانٍ ومكانٍ معيَّن قد يختلفُ بشكلٍ جذري عن الفرضيات المثارة في زمنٍ آخر. لا وجود لعقلانيةٍ جامعة، أو محورٍ استدلاليٍّ مشتركٍ لدى جميع البشر، أو حقيقةٍ موضوعيةٍ تثبُتُ من جيلٍ إلى آخر. تُساهمُ هذه التأكيدات (التي يبدو أنّها بنفسها دعاوى على الحقيقة الموضوعية) في تقويض الأساس المنطقي التام للعلم الطبيعي، وعليه لا يُمكن أن يُعتبر العلم بعد ذلك تطبيقاً منهجياً للعقل البشري بل مجرد نتيجة للآراء غير العقلانية التابعة لتقليدٍ معيّن. بالتالي، يُمكننا التطرُّق إلى العلم «الغربي» أو العلم «الحديث» والاكتشافات التي ليست اكتشافاتٍ على الإطلاق بل هي مجردُ تطويرٍ للفرضيات المشروطة تاريخياً.

رحّب البعض بطريقة قيام حركة ما بعد الحداثة بإفراغ ادّعاءات العلم لأنّهم اعتقدوا بأنّ ذلك يفتحُ المجال أمام سير عمل الدين. إذا لم يستطع العلم ادّعاء الحقيقة، فلا يُمكنه استبعاد الدين على أساس أنّه باطل. يأتي هذا الاستنتاج بثمنٍ فادحٍ حيث لا يُعَدُّ العلم الطبيعي عاجزاً فحسب بل لا يُمكن للاعتقاد الديني حينئذٍ أنْ يدّعي الحقيقة. إذا انتفى سبب الانشغال بالعلم، ينتفي كذلك سبب الالتزام الديني. وفقاً لهذا الرأي، مع تدمير «العقل» تتمثّلُ النتيجة الوحيدة بالنظر إلى العلم

والدِّين كحقلين إيمانيَّيْن مُختلفين ومُتواجدَيْن في مقصورتين مستقلتين. لا يُمكن لأيٍّ منهما أن يُهاجم الآخر أو يدعمه أو يُصرِّح بشيءٍ يتّصلُ به، وعليهما أن يدعا بعضهما لشأنهما.

قد يُرحَّب في بعض المواضع بهذا الانفصال بين الحقلين. يوجد عددٌ كبيرٌ من العلماء المستعدِّين للقبول بنصف القصة – أي إنّ الدين والعلم لا يتعلّقان ببعضهما على الإطلاق - ويتردّدون حيال الموافقة على فكرة ما بعد الحداثة التي تُفيدُ أنّ العلم ليس نتاج العقل ولا يُمكنه ادّعاء الحقيقة. تتمثّل إحدى فرضيات العلم المثمَّنة في أنّه إذا صحّت ادّعاءاتُ العلم، فإنّها تصحُّ على الدوام ويجري هذا الأمر سواءً كُنتَ في واشنطن أو بكين. تتعلّقُ هذه الادّعاءات بالقوانين المادية التي تنطبقُ بالتساوي على هذا المكان والزمان، وسواءً كنتَ في طرف الكون أو في بداية الزمان.

الفصل بين العلم والدين

تبنّى العالِم المتخصِّص في التطوُر البيولوجي ستيفن جاي غولد الفكرة التي أسماها «النطاقات غير المتداخلة» والتي تعني أنّ الدين والعلم لديهما مجالات اهتمامٍ خاصة بهما وأنّهما يختلفان عن بعضهما ولا يتحاوران. بتعبيرٍ آخر، فإنّ اللغة الدينية لا تصفُ المعلومات كما يفعلُ العلم؛ فالعلم يُصرِّح بما يحدث وأمّا الدين فيقومُ بشرح سبب حدوثه. لا يندرج العلم والدين في نفس دائرة الكلام، ولا يُمكنهما أصلاً أن يتشاجرا بسبب اختلاف وظيفتيهما.

ينجذبُ إلى صورة الانفصال التام بين العلم والدين أولئك الذين يودّون إيقاف الدِّين عن التدخُّل بالعلم ولكنّهم يحترمون حريّة عمله في ميدانه الخاص به. بهذه الطريقة، يتحرّر العلم من الادّعاءات المتسلِّطة التي تصدرُ عن أيِّ تسلسلٍ هرمي كنسيّ أو تفسيرٍ للإنجيل، ويبقى المنطق العلمي نائياً عن جميع الاعتبارات اللاهوتية ويسلَم من الحاجة للخوض في مجابهاتٍ فوضوية مع الإيمان الديني. وعليه، يمُكن أن يذهب كلٌّ من العلم والدين في طريقه الخاص. يتطابقُ هذا الأمر مع المحاولات الراهنة التي لا ترمي فقط للفصل بين الكنسية والدولة بل أيضاً لجعْل الدين مسألةً شخصيةً وخاصة وبعيدةً عن الدور الاجتماعي العام الذي يلعبه العلم.

لا يُشكّل فصلُ العلم عن الدين للحيلولة دون مشاجرتهما سوى نصف القصّة. وفقاً لمفهوم ما بعد الحداثة، لا يمُكن لأيٍّ منهما أن يدّعي الأفضلية ولكنّ الكثير من العلماء لا يعتقدون بهذا المفهوم ويعتبرون أنّ العلم يمُكنه أن يدّعي الحقيقة من ناحيةٍ موضوعية وأن يُظهر الحق لجميع الناس في كلّ الأزمنة. ما زال يُمثِّلُ العلم التعبيرَ عن العقلانية الإنسانية، وبالتالي حتّى لو تمّ إبعاد الدين عن اتّهامات البطلان الصريحة الموجّهة إليه ينبغي أن يُنظَر إليه على أنّه يجري في نطاقٍ لا

تثبتُ فيه الحقيقة اللفظية التي يدّعيها العلم الطبيعي. يتحدّث الدين عن «القيم» التي تتميّز عن «المعلومات» ويهتمّ بالمعنى والهدف اللّذين نُضفيهما على حياتنا، ولكن لا يُمكن فهم الدين على أنّه يضع نفسَه في موضع الخصام مع العلم. يُخبرنا العلم بالحقيقة وأمّا الدين فإنّه يتعاملُ مع القضايا الشخصية. بتعبيرٍ آخر، فإنّ العلم موضوعيٌّ والدِّين ذاتي، والعلم نتاج العقل بينما الدين نتاج قدرةٍ غامضة تُسمّى «الإيمان». يُخبرنا العلم عن العالَم بينما يسمحُ الدين لكلِّ فردٍ منّا أن يتوصّل شخصياً إلى ما يهمّه. يستطيعُ العلمُ أن يأخذ مكانَه في العالَم عموماً ولكنّ الدين يُمثِّلُ مسألةً خاصة.

إذا كان العلمُ حاكماً على الحقيقة ولا يتعاملُ مع الحوادث غير المادية، فإنّه يستبعدُ بطبيعته أيَّ إمكانيةٍ لوجود التدخُّل الغيبي والإلهي في العالم المادي (وبالتالي فإنّه يستبعد الادّعاءات الأساسية للعقيدة المسيحية المتمثِّلة بالتجسيد والقيامة). وعليه، فإنّ امتناع العلم عن التعاون مع الدِّين يؤدّي بشكلٍ حتمي إلى الفكرة التي تُفيدُ أنّ الدين لا يُضيفُ شيئاً إلى فهمنا لعمليات العالم التي يستكشفها العلم. وفقاً لهذا الرأي، ينبغي أن تخضع المعرفة المقبولة لمعايير الاختبار العامة أي الملاحظة والقياس والتجربة، وقد جُعل العلم حاكماً على المعرفة المقبولة واعتُبرت مناهجه مُحدِّدة للحقيقة. وعليه، فقد اعتقد مناصرو هذا المفهوم أنّ أيَّ أمرٍ يقعُ خارج نطاق العلم هو غير قابلٍ للإثبات.

يبعدُ هذا المفهوم قيد أُنملة عن النظرة الوضعية التي تُفيدُ أنّ ما لا يمكن اختباره وإثباته علمياً يفتقدُ للمعنى. كما عبرّ آ.ج.آير في كتابه «اللغة والحقيقة والمنطق» فإنّ «جميع القضايا التي تتضمّن محتوى واقعياً هي فرضياتٌ تجريبية» وقد أسهب حول هذه النقطة مُصرِّحاً بأنّ «كلَّ فرضيةٍ تجريبية ينبغي أن تتّصل بتجربةٍ واقعية أو ممكنة». وعليه، فإنّ العبارات الميتافيزيقية التي تتجاوزُ التجربة هي خاليةٌ من المعنى حصراً ولا تحظى بأيِّ محتوى. تمّ التخلّي عن مذهب "الوضعية المنطقية" منذ أمد بعيد ويعودُ ذلك جزئياً إلى عجز هذا المذهب عن التعامل حتّى مع الوحدات النظرية في الفيزياء. بالرغم من ذلك، ما زال تأثيره قائماً وخصوصاً حين التمييز بشكلٍ بسيطٍ بين المعلومات العلمية والعالم الضبابي لردّات الفعل الشخصية تجاهها. يتعاملُ العلم مع ما هو «واقعي» وبالتالي ينبغي استثناء الدين. وعليه، يجب ألاّ يتعدى كلٌّ من العلم والدين حدودَ الآخر، وتُفيدُ الفرضية غير المصرَّح بها أنّ الادّعاءات العلمية تعتمدُ على المنطق بينما ينتمي الدين إلى مملكة اللاعقلانية.

إنّ العلم بطبيعته حقلٌ تجريبيٌّ ومنهجه هو المنهج التجريبي من دون منازع. لم يكن العلم

ليتقدّم قط لو افترض الناسُ ببساطةٍ مفرطة أنّه مع عدم توفُّر التفسير التجريبي لأمرٍ محدَّد، ينبغي أن يلجأ الفردُ إلى السِّحر أو ما وراء الطبيعة. يُركِّزُ العلمُ على العالَم المادي ويتوقّع العثور على تفاسيرٍ ماديةٍ ولكن قد يعني هذا أنّه ينظرُ إلى العالم كمنظومةٍ مُغلَقة ومستقلّة. مع ظهور فيزياء الكم، أدرك البشر أنّ هذا المفهوم هو تبسيطيٌ وأنّ هناك ثغرات أنطولوجيّة على المستوى المجهري. ولكن مع ذلك، يُعتَقَد ببساطةٍ أنّ الحوادث غير المعلَّلة هي عشوائيةٌ على الدوام ولا يُمكن تفسيرُها على ضوء أيِّ فاعلٍ خارجي.

حقّق المنهج العلمي بعض النتائج، وقد تراكمتْ معرفتنا بالعالم المادي وعملياته. وعليه، يبدو أنّ أيَّ لجوءٍ إلى الفاعل الغيبي هو «غير علمي». ولكن ماذا نستنتجُ من ذلك؟ يفترضُ كثيرون أنّ الحديث عن الله غير منطقيٍّ لأنّ العقلانية بتمامها تقعُ ضمن نطاق العلم. ولكنّه مع ذلك قد يُظهرُ بالتوازي المحدوديات الداخلية للعلم لدى مواجهته لأبعاد الواقع التي تتجاوزُ العالم المادي الطبيعيّ.

قد يكونُ الامتناع عن افتراض وجود الكائنات غير الطبيعية طريقاً لإحراز التقدُّم في العلم، ولكنّ ذلك لا يعني عدم وجود تلك الكائنات أو انعدام التدخُّل الإلهي في بعض الأحيان. لا ينبغي أن يلجأ أيُّ عالِمٍ إلى الخرافات، ولكنّ ذلك لا يقتضي أن يكون العالَم المادي قابلاً للتفسير فقط وفق شروطه الخاصة من دون الإمكانية المنطقية المتمثِّلة بفاعلٍ خارجي. حينما نظنُّ بأنّ العلم يستطيعُ تفسيرَ كلِّ شيء، فإنّ أيّ أمرٍ يقع خارج نطاقه يكون غير واقعي. لا يستطيعُ العلم أن يتعامل مع الحوادث والكائنات غير المادية. من المفارقات أن يكون العلم نتيجةً للعقل البشري ولكنّه يتعاملُ فقط مع مفهوم الذهن عبر اختزاله في أصوله المادية. يُظهر هذا الأمر الحدود المحتملة للعلم كأسلوبٍ لاكتساب المعرفة ولا يحولُ دون طرح مسألةٍ ما يُمكن أن يكون حقيقياً. من الأهمية بمكان أن نَفصل أسئلة الإبستمولوجيا (التي تعني الكيفيةَ التي نكتسب من خلالها المعرفة) عن الميتافيزيقا (التي تعني وجودَ ما يُمكن معرفته). لا ينبغي أن نفترض أبداً - من دون حجج إضافية - أنّ ما لا يستطيعُ العلمُ تفسيرَه لا يُمكن أن يكون موجوداً.

هل يحتاجُ العلم إلى الله؟

لا يُمكن للعلم أن يفرّ من الفرضيات الفلسفيّة التي تتناولُ الإطار الذي يضمُّ نشاطه الخاص به. على سبيل المثال، يتحتّم عليه افتراضَ وجودِ عالَمٍ واقعيٍّ يتمتّع بطابعٍ معيّنٍ وأنّ العلم ليس منظومةً خياليةً مفصَّلة. مع ذلك، فإنّ الفكرة التي تُفيدُ ضرورةَ عزل العلم عن الفروع الأخرى من

المعارف المشهورة ليست منطقيةً إلا إذا أطلق الفردُ حكماً بأنّ العلم هو المصدر الوحيد للمعرفة وأنّه لا تقع أيّ حقيقةٍ خارج نطاقه. في اللغة الإنكليزية، تمّ تضييق نطاق الكلمة اللاتينية الدالّة على المعرفة (Scientia) لتعني المعرفة التجريبية فحسب، ويُرجّح أنّ هذا يعكسُ افتراضاً عاماً.

يُسلِّم كثيرون جدلاً بوظيفة العلم ولكنّهم لا يُتعبون أنفسهم في التفكير بالافتراضات اللازمة لتحقّق هذه الوظيفة. ولكن ما الذي يُبرِّر افتراضنا بأنّ الملاحظة، والتجربة، والهيكلية التامة للمعرفة الاختبارية تستندُ إلى أساسٍ صحيح؟ ما يُثير الدهشة هو أنّ بعض الملاحظات أو الاختبارات هنا أو هناك تُعمَّم لتنال تطبيقاً عالمياً. لا يُمكن للعلم أن يسير إلا وفق الافتراض الذي يُفيدُ أنّ كلّ جزءٍ من الطبيعة يُمثِّلُ أجزاءً أخرى حتّى في أماكنٍ أخرى من الكون. كذلك، لا يُمكن للعلم أن يكتشف ما يُسمّى بـ«إطّراد الطبيعة» لأنّنا لا نستطيعُ الوصول إلا إلى جزءٍ صغير من العالم المادي، ولكن بالرغم من ذلك فإنّنا نفترضُ أنّ القوانين المادية هي واسعةُ النطاق وأنّها تستطيعُ مساعدتنا في توقُّع ما لم يتحقّق إلى حدّ الآن. من خلال الاستقراء، نظنُّ على الدوام أنّه باستطاعتنا الانتقال ممّا اختبرناه إلى ما لم نختبره بعد، ومن المعلوم إلى المجهول.

لم يظهر العلم في العصر الحديث من فراغ. لماذا حلّ التأكيد المعاصر على الاستدلال التجريبي مكانَ الاتّجاه السابق المتمثّل بالاستدلال التخميني؟ بدلاً من تفسير الكيفيّة التي ينبغي أن يكون عليها العالَم – ربمّا عبر علم الهندسة- أدرك العلماء أنّ عليهم التحرِّي عن حقيقته الفعلية حيث تنامى الاعتراف بحدوث العالَم الماديّ. نفى البعض أن تكون هناك حاجة لكي يخلق الله العالم بطريقة معيَّنة. على سبيل المثال، اعتقد روبرت بويل أنّ قوانين الطبيعة تعتمدُ كلياً على إرادة الله الذي لا يُقيِّده أيّ شيءٍ خارج ذاته. استتبع ذلك ضرورة استخدام العقل البشري لاكتشاف الكيفية الفعلية لخلق الكون. ولكن هل تستطيعُ عقولنا فهم ذلك؟ يبدو أنّه ليس هناك الكثير من المجال لكي نفترض بأنّ عقولنا الضعيفة هي مؤهَّلةٌ للشروع في هذه المهمّة، ولن يكون هناك إذاً أيُّ يقينٍ بأنّ العالَم يسيرُ بطريقةٍ مُنتظَمةٍ قابلة للفهم من حيث المبدأ.

لكي يكون العلم ممكناً، ينبغي أن يكون العالم مُنظّماً للجريان بطريقةٍ دوريّةٍ وواضحةٍ ومفهومةٍ من قِبل الذهن البشري على وجه الخصوص. لا ينبغي الإستهانة بهذه الأمور. في القرن السابع عشر في عصر نيوتن وبويل، كان يُعتبر أنّ وجود الأنماط الأساسية والنظام في العالم المادي يعودُ إلى العقل الإلهي، وأنّ الله هو مصدر وأساس كلّ أمرٍ عقلي. لأنّ العالم قد خُلِق من قِبلِ عقلٍ إلهي، فإنّ النظام يُشكِّل أساسه. بالتالي فإنّ العالم يسري وفق إرادة الله على نحوٍ متوقَّعٍ ومُنتَظَم. بالفعل،

فإنّ ورودَ ذِكر (Logos) في بداية إنجيل يوحنّا وتحديد كون الله هو «لوغوس» يُشيرُ إلى أمرٍ أبعد من "الكلام والخطاب". في الفلسفة اليونانية، تُشيرُ كلمة "لوغوس" بحدِّ ذاتها إلى العقلانية وإلى الوضوح الكامن في كلِّ شيء. وعليه، يمُكننا أن نتحدّث عن البيولوجيا أي «اللوغوس» المتعلّق بالحياة، وحتّى اللاهوت أي "اللوغوس" المتعلّق بالله. اعتبر الناس أنّ العقلانية الكامنة في الأشياء والتي تعكسُ عقلَ الخالق تُساهِمُ أيضاً في جعل التأمُّل والاستكشاف العقلي أمراً ممكناً. يمتلكُ البشر القدرة على الاستدلال العقلي بسبب وجود بُنيةٍ منطقيّةٍ في العالَم، بالإضافة إلى ما اعتُقِد من أنّهم قد خُلقوا على صورة الله وبالتالي فهم يشتركون بقدرٍ قليلٍ في عقلانيته.

نشأتْ بداياتُ العلم الحديث من الاعتقاد بوجود منطق كامنٍ في الكون المادي لأنّ خلقَه قد انبثق من مصدر المنطق برمّته. إذا كان المنطق متغلغلاً في الكون ووُهبنا قسماً من ذاك المنطق، يمُكننا أن نفهم طريقة عمل الكون ولو بمقدارٍ ضئيلٍ. يُجيبُ الإطار اللاهوتي عن سؤالين مهمين: لماذا نستطيع افتراضَ وجود النظام في العمليات الفيزيائية -سواءً كانت مُحدَّدة بشكلٍ كليّ أم لا- وكيف يمُكن لأذهاننا أن تُدرك هذه العمليات؟ تمَثّلَ شعارُ مدرسة الفلاسفة وعلماء اللاهوت المعروفين باسم «أفلاطونيّي كامبريدج» -والذين كانوا مؤثّرين في زمن تأسيس" الجمعية الملكية" بعد عصر عودة الملكية- في أنّ «العقل شمعةُ الرب». لم يكن هناك مجالٌ لإعجاب الإنسان بذاته واعتبار نفسه سيّدَ الخلق فعقلُه باهتٌ ومتأرجح كالشمعة بالمقارنة مع نور حكمة الله. بالرغم من ذلك، فإنّ العقل يكفينا لكي نكتسب بعض المعرفة. اعتُبر أنّه يوجدُ مجالٌ واسعٌ للخطأ والمعرفة الجزئية ولكنّ الإنسان قد خُلق على صورة الله ويستطيعُ إحراز وميضٍ من الفهم عبر العلم والعمليات الأخرى التي يُجريها العقل البشري. استناداً إلى هذا الرأي الذي يعتبرُ أنّ مصدر المنطق هو الله، فإنّ العقل البشري يلقى الدعم. بشكلٍ عام، اعتُبر أنّ العقل يكشفُ عن أهداف الله كما الوحي الخاص الذي تتحدّث عنه تعاليمُ الدين المسيحي. استطاعت الحركة الأفلاطونية في جامعة كامبريدج التعامل مع التعارض بين المعرفة المتذبذبة غير اليقينية في الزمن والوقت الحالي، وبين المعرفة الكاملة في عالمٍ آخر. تنعكسُ تلك الحقيقة الأسمى في عالمنا الماديّ وبالتالي فإنّ هذا العالَم ببُنيته ونظامه يستندُ في معناه إلى شكلٍ أعلى من الوجود.

على خلاف المفكّرين في القرن التالي، فإنّ الأفراد الذين مهّدوا الطريق للعلم الحديث كانوا يحترمون العقل ويعتقدون بأنّ أهميته تكمنُ في صلته بعقل الخالق. قد لا يستطيعُ المنطق الإجابة عن جميع الأسئلة ولكنّنا نستطيعُ الإعتمادَ عليه إلى حدٍّ ما لأنّه قدرةٌ موهوبةٌ من الله. يُناقضُ هذا الرأي قطعاً أيّ إنكارٍ لقوّةِ العقل في مرحلة ما بعد الحداثة، ويُعارضُ أيضاً النظرة التي ظهرت في

أواخر عصر التنوير والتي تُفيدُ لزومَ ربط العقل بالتجربة على نحوٍ يستبعدُ الغيب. على خلاف المعادلة التي تجمعُ بين الماديّة والعقلانيّة، اعتبر مؤسِّسو العلم الحديث أنّ التعقُّل بحدّ ذاته يحتاجُ إلى إطارٍ خارقٍ للطبيعة، وقد منحهم إيمانهم بالله الثقة بإمكانيّة فهم العالم المادي بكلِّ تعقيداته ومداه الواسع. لا يقومُ العلم فقط بتلخيص تجاربنا الماضية ولكنّه يهدف أيضاً إلى لفت أنظارنا إلى ما يُحتمل أن نختبره. بالتالي، فإنّ العلم يتولّى التوقُّع بالإضافة إلى الوصف.

يُفيدُ الواقع التاريخي أنّ العلم الحديث قد تطوّر من عملية فهم العالم كخلق الله المنظَّم الذي يمتلكُ منطقاً متأصّلاً، ولكنّ السؤال هو: هل يستطيعُ العلم أن يسير بثقةٍ بعد نبذه لجميع الفرضيات الإلهية؟ لماذا يسيرُ العالَم بشكلٍ منتظَمٍ يسمحُ للعلم بإجراء تعميماتٍ وادّعاءاتٍ عامّة حول طبيعة الواقع المادي؟ لماذا يحظى العالم بمنطقٍ متأصّلٍ تستطيعُ عقولُنا إدراكه؟ كيف تستطيع الرموز الرياضية المجرَّدة التي صنعها العقل البشري أن تُعبِّر عن طريقة عمل العالم؟ من دون اللجوء إلى الله باعتباره مصدر العقل وأساسه وخالق العالم بطريقةٍ منطقية، يبدو أنّه ليس هناك مجالٌ لتقديم تعليلٍ خارجيٍّ للعلم. ولكن إذا يتطلّب الأمر القبول بهذا اللجوء وفق الشروط الخاصة به أو عدم القبول به كلياً، سوف يقومُ العديد من الناس برفضه تماماً ولن يبدو أكثر من تحيُّزاتٍ ثقافيّةٍ لمجتمعٍ معيَّنٍ في وقتٍ مُحدَّد.

هذا لا يُقيِّدُ فكرةَ العقلانية وما هو متاحٌ للمنهج العلمي فحسب، بل ينزع أيّ ثقةٍ بقدرة عقولنا على حلّ الألغاز الكامنة في العالم المادي. يؤدِّي الفصل بين العلم والدِّين إلى إنكار تعاملهما مع نفس العالَم ولعلّه يُشيرُ أيضاً إلى أنّ الدين لا يصف الواقع على الإطلاق ولا يمتلكُ نفسَ القدرة التي يمتلكها العلم على ادّعاء الحقيقة.

إذا لم نأخذ العلم وفق تقييمه الخاص (المفرط في ثقته) ولم نسترسل في أيّ اهتمامات فلسفية حول أساسه المنطقي، ينبغي أن نتلقّف بجديّةٍ الحقيقة التي تُفيدُ أنّ الإيمان بالله الخالق قد قدّم في الماضي قاعدةً راسخةً للإدراك العلمي وأنّ الرغبة بفهم آثار الله كانت حافزاً أساسياً للعلم. احتاج العلم إلى اللاهوت في القرن السابع عشر في زمن نيوتن وبويل إلا أنّ القرن الثامن عشر قد شهد اعتقاداً متنامياً بأنّ العلم يستطيعُ الاستمرار لوحده. تُشيرُ الهجمات المعاصرة على فكرة العقلانيّة «الحديثة» أنّ العلم لن يستمرّ في الازدهار إذا افتقد إلى قاعدةٍ حقّة.

العلم والدين

جدليّة الاتصال والانفصال وإشكاليّة الأنساق المعرفيّة

الشيخ عدنان الحساني[*]

ينطلق هذا البحث في سياق مقاربته لجدليّة الانفصال والاتصال بين العلم والدين من أربع إشكاليات معرفيّة تشكل الأساس المنهجي في التعامل مع رؤيتين متفاوتتين منهجياً هما: العلم والإيمان الديني.

أما هذه الإشكاليات التي يطرحها الكاتب فهي:

1 - إشكاليّة الإمساك بزمام السلطة المعرفيّة..

2 - إشكالية تعيين الحدود المعرفيّة ضمن مناطق الفراغ.

3 - إشكالية توزيع السلطات في إدارة الثابت والمتغير.

4 - إشكاليات تعيين الصلاحيات في نطاق المحكي والمسكوت عنه.

المحرر

يشكّل البعد العلمي للتطوّر العالمي اليوم، بحسب التصوّر الثقافي الحديث، الركيزة الأهم في تحديد معايير النظام الأيديولوجي الأوفق للإنسانيّة. فبقدر ما تقدّمه الحضارة، أيّ حضارةٍ كانت من علومٍ إنسانيةٍ وتقنيات مخبريّةٍ، بقدر ما تكون تلك الحضارة مهيئةً لاستلام استحقاقها الريادي والقيادي، بصرف النظر عن المبادئ والقواعد الأخلاقيّة التي تستند إليها اليوم. وبسبب هذه النزعة تحوّلت الرؤية الثقافية لدى الكثير من المثقفين العرب والمسلمين نحو الجنوح إلى العلمانية

*- باحث في الفكر الإسلامي - العراق.

باعتبارها ضرورةً ثقافيّةً مُلحّةً، من أجل تكوين البنية العلميّة للمثقف أو العالم أو السياسي بوصفه متفلسفاً بقيم فصل الدّين عن السياسة.

وراحت النزعات العلمويّة ذات النسق العلماني تحيط نفسها بهالةٍ من القداسة، ولكن على طريقة الطقوس الماديّة، فهم يرفضون أن يكون لعالم المعنى والدين دوراً في تركيز الأصول الأخلاقيّة للعلم لأن الدين بتصورهم منزوع الصلاحيّة من أيّ دورٍ يقترب أو يتقارب مع العلم..

وعلى هذا فإن خلاف المثقف الديني باعتباره معبئًا بالمعنى مع المثقف العلموي هو أنّ ما يضعه الأخير من تضادٍ بين العلم والدين، وحين ينصّب نفسه كنصيرٍ للعلم على حساب الدين إنما جاء نتيجة خطأ في التقدير. إذ ليس ثمة تضادٍ بين العلم والدين إنّما التعارض قائمٌ بين مسلكين مختلفين للفهم والتفسير. من هنا فإذا كانت هناك قطيعةٌ فهي ليست بين العلم والدين، وإنّما بين النهجين العلمي بوصفه تجربةً ماديّةً والبياني بوصفه تعبيراً عن عالم المعنى. فالعلم يعتمد على معطيات الواقع والتحليل العقلي وهو ليس معنيًّا بالنصوص الدينيّة وعلاقاتها مع المعاني ذات النسق الروحي أو الميتافيزيقي، وعلى خلاف منهج العلمويّة العلمانيّة يصدق الأمر مع المنهج البياني المعنوي الذي يجد في النص وما وراءه من معانٍ ودلالاتٍ روحيّةٍ مصدره الرئيسي لتكوين المعرفة وما يساوقها من مقامات واعتبارات عقليةٍ وعقلائيّةٍ ولا يشكل ذلك مفارقةً مع العلم لأنّ العلم أيضاً له دورٌ محوريٌّ في تكوين البنية المعرفية وتزويد حقول المعرفة الدينية بالكثير من المعطيات ذات السّمة التطبيقية أو التحليلية على حدٍّ سواء.

لهذا فإنّ المثقف الإسلامي معنيٌّ بحلِّ هذه القطيعة عبر عملية التوفيق بين النزعتين من دون اللجوء إلى استلاب صلاحيات منطقةٍ على حساب أخرى فإن منطقة العلم خاضعةً لمسلمات العقل والتجربة، ومنطقة الدين خاضعةٌ لمسلمات العقل والبيان. فهو - أي المثقف الإسلامي - من جانب يتقبل النتاج العلمي والسلوك المنهجي الذي يتبعه العلماء في الكشف عن أسرار الواقع وخفاياه لكنّه من جانب آخر حريصٌ على التمسك بالمبادىء والقيم التي جاء بها النص والمبادئ الدينية المتعلقة باعتباراته الشرعيّة والأخلاقيّة، مما يجعل من المثقف الديني مختلفاً تماماً عن النهج الذي عليه المثقف العلموي الذي يذهب بعيداً نحو التطرّف في إزاحة الدين عن أيّ صلاحيّة معرفيّة.

وبالتالي يرى المثقف الديني أن العلم والدين منسجمان إلى حدِّ الاندماج بل إنّ المثقف الديني يعتبر النتاج العلمي لعلماء الطبيعة يشكل دعماً كبيراً لتأييد ما ينطق به النص وما تقتضيه ظروف عالم المعنى.

من هنا نجد أنّ الرؤية الثقافيّة النقديّة قائمةٌ على تشخيص الإشكالية التي أراد المثقف العلموي تركيزها من خلال إيجاد حالةٍ من القطيعة بين العلم والدين.

وبهذا نستطيع أن نعيّن إحدى أهم الوظائف التي ينبغي أن يحملها المثقف الديني على عاتقه وهي المزاوجة بين النهجين البياني والعلمي وبعبارةٍ أدق أن يزاوج بين العلم والدين أو الواقع الذي يتصل به العلم والواقع الذي يحكي عنه النص..

كما نستطيع أن نحدّد المجال المعرفي الذي تتقاطع فيه الرؤى الكونيّة الإسلاميّة مع الرؤى الكونيّة الماديّة والغربيّة حيث لابد أن نركز دائماً على ضرورة تنقية العلوم الإنسانية (القانون والسياسة والاجتماع.. وإلخ) من مخلّفات الثقافة الغربيّة ومن إلقاءات النزعة الحداثيّة والعلمانيّة من خلال إيجاد فضاءٍ من المقاربات المعرفيّة بين هذه العلوم والعلوم الدينية.

ولعلَّ المعيار الأول لاكتساب المعرفة والعلم للصلاحيات المناسبة للتداول الثقافي هو معيارُ الإيمان فهذا المعيار هو الكفيل بتغطية حاجات النفوس البشريّة بما يناسبها من مكتسبات ثقافيةٍ وعلميّةٍ ومعرفيّةٍ لأن مقتضيات الإيمان هي الأقرب والأوفق مع مجريات السنن التاريخيّة فكلّ نكوصٍ وتسافلٍ في المجتمع البشري سببه الثقافات الهدّامة التي لا تستند إلى الإيمان والتوحيد، وكلّ ارتفاعٍ وتقدمٍ وبقاءٍ وديمومةٍ يعود إلى مدى التزام المجتمع بأسس الإيمان والطاعة والمثاقفة التي تستند إلى تلك الأسس.

وحينما نريد أن نُجري مقارنةً بين هذه الرؤية وبين الرؤية الماديّة للعلاقة بين العلم والإيمان أو العقل والإيمان فإننا سنكتشف إشكاليات متنوعةً تحكم سير العلاقة التي تربط بين العقل من جهةٍ والدين من جهةٍ أخرى ويأتي ذلك تبعاً لإشكالية القراءات المتعدّدة في تفسير هذه العلاقة ويمكن تمييز هذه الإشكاليات وفق المحددات التالية:

1 - إشكاليّة الإمساك بزمام السلطة المعرفيّة..

2 - إشكاليّة تعيين الحدود المعرفيّة ضمن مناطق الفراغ.

3 - إشكاليّة توزيع السلطات في إدارة الثابت والمتغيّر.

4 - إشكاليّات تعيين الصلاحيات في نطاق المحكي والمسكوت عنه.

وغيرها من الإشكاليات التي تتعقد وتتداخل وفق تنوّع المدارس العقليّة والدينيّة المختلفة وهي الإشكاليّة الأعقد أقصد أن التنوع المدرسي بحدّ ذاته يعدّ إشكاليّةً أساسيّةً في تحديد دائرة هذه

العلاقة فالمدرسة اليونانية في حاق كونها مدرسةً عقليّةً فلسفيّةً فهي أيضاً مدرسة دينية ميتافيزيقية تؤمن بما وراء الطبيعة وربما تستند إلى شريعةٍ وقانونٍ ديني بل ذهب بعض الباحثين إلى القول بنبوّة أرسطو ونلاحظ تاريخياً أنه كلما تناسخت الشرائع تتناسخ معها إشكاليّة العلاقة مع العقل فنجد أن العديد من المسائل ذات النسق الفلسفي العقلاني عند اليهود تبدّلت إلى نسقٍ آخر مختلف عند النصارى وهذا يثبت أن العقلانيّة التي تتحايث نسقياً مع الدين هي في الأغلب ما يدور مع مقتضيات العقل العملي وما يرتبط بفلسفة الدين والأخلاق وما يترتب على الارتكازات ذات النسق الانتزاعي (العقل الاعتباري). أما الشؤون العقليّة النظريّة (الأوليّة) أو التوليديّة (التحليلية) فهي نسقٌ ثابتٌ غير قابلٍ للتقريظ البنيوي للمدارس (الدينية وغير الدينية) فلقد (قام اللاهوتيين المسيحيين بالمزاوجة بين العقيدة الفلسفيّة الإغريقيّة القائلة بعقلانية العالم السماويّة القابلة للفهم من جهة والعقيدة الدينيّة اليهودية القائلة بعالم الربّ الإبداعي المتجلّي عن إرادة الربّ السماويّة والمضفي على تاريخ الإنسان معناه الخلاصي، ففي المسيح أصبح اللوغوس إنساناً أصبح التاريخي والأزلي المطلق والشخصي واحداً).

فمن خلال هذا النص الذي عرضه (تارناس) كإنموذجٍ تاريخيٍّ صارخٍ لامتهان العقلانية بحسب تصوّره نعلم أن جميع المدارس البشرية تتفهم علاقة العقل بالدين إلاّ أنّها غير قادرةٍ على استجلاء هذه العلاقة بالكيفيّة التي تتصل من خلالها بالواقع فتارةً تتأطر بكيفيةٍ تركيبيةٍ بنيويةٍ وأخرى بكيفيةٍ تفكيكيةٍ..

وحينما نتتبع مشكلة العقلانية الغربيّة في منهجها التجريبي نجد ثمة مجالين علميين تعاقبا في تكوين البنية التحتيّة لهذا المنهج عند الغرب مع أن كلاًّ من هذين المجالين استحلاّ مرتبةً عاليةً في التطور العلمي البشري مما أتاح لهما تكوين أصول منطقيةٍ لكلّ منهما وأقصد على وجه التحديد المنطق الفيزيائي والمنطق الرياضي، وبما أن مجال الفيزياء أسبق رتبةً في التحوّل المنطقي عند الغرب من المجال الرياضي فهو يعد المرتكز الأقدم للمنهج التجريبي لديهم..

فلم تكن النظريّة النسبيّة لانشتاين مجرّد إضافة علميّةٍ أثّرت في التطور التقني والفيزيائي للعالم، بل إنها تعتبر مرجعيّةً تأسيسيّةً للتنظير والتعميم المنطقي في شتى مجالات العلوم..

أكثر من ذلك حيث إنّها تخطّت بحسب التنظير الغربي مساحة العلوم وانتقلت إلى مساحات فلسفيّةٍ رحبةٍ من قبيل نسبية الأخلاق، وإحالات اللغة، ونسبيّة الفهم، وتعدد القراءات وعُممت على مستويات تنظيرٍ مختلفةٍ من قبيل النسبيّة الذاتيّة والنسبيّة الفرديّة والنسبيّة التطوريّة.. إلخ..

من هنا فإن المحدد الأساس الذي تستقر عنده النتائج المتولدة عن أصول المنطق الرياضي والفيزيائي على حدٍّ سواء هو عنصر الاستقراء، نعم ثمة محددات أخرى دخيلة في توليد هذه النتائج ترتبط بمراكز الوقائع والاحتمالات ودوال الاحصاء إلا أنّها جميعاً تتصل بعوامل من قبيل التكرار والكمّ وهي عوامل استقرائيّةٌ بحتة.. فكان منطلق العقلانيّة الغربيّة لتفريغ الحالة الميتافيزيقية للدين من حمولتها العقليّة هو هذه المفارقات التجريبيّة والنظريات القائمة على الاحتمالات والاستقراء ومن ثم نفي الاطلاق والاتجاه نحو النسبية..

إذن معيار الإيمان أو القاعدة الدينيّة في توسيط الحدود العقليّة هي المرجعيّة الأساس لتحديد العلاقة مع القيم العلمية فكلما كانت هذه القيم منسجمةً مع نواميس الكون والطبيعة ومع السنن التاريخيّة السويّة كلّما اكتسبت صلاحيات مناسبة في تمرير مفاعيلها الاجتماعية وتضاعيفها الحضارية..

العقلانيّة والعلاقة مع فلسفة الدين

الدين في منطق القرآن الكريم ليس بديلاً عن العقل في تقصّي الحقائق، بل هو مرشد له في المناطق غير الأهلة بعناصر القياس ومقرٌّ له في مناطقه المحدّدة بمعاييره التامة أو الناقصة كما في البرهان أو الاستقراء وغيرها من أدوات العقل المعرفية..

ولعلّ منشأ الاختلاف بين المنهج الديني والمنهج العقلاني الغربي هو في تفسير وظيفة هذه المرجعيّة (العقل) فثمة اتجاه يرى أن العقل هو الطريق إلى الحقيقة بما هي حقيقة يقينيّة وبالتالي يعينّ لنا كيفيّة الإمساك بالطريقة والأيديولوجيا الموحّدة والثابتة التي تناسب طبيعة الوجود الإنساني وموقعه في العالم وتتصل بالأصول العامة للحياة والوجود.. وهذا الاتجاه هو الدين.

أما الاتجاه الآخر فيرى أن العقل ليس سوى طريق إلى التكامل والتطور والتكوثر الانفصالي للعلم، أي أنّنا لسنا معنيين بالحقيقة بقدر إهتمامنا بالوصول إلى درجة التكامل العلمي والترف المعرفي الذي يوفّر للبشر رفاهاً اجتماعياً متقدماً، فما ننتظره من العقل هو قدرته على توفير فرص التكامل من حيث الاستكشاف وهذا الاستكشاف ليس هو الغاية وإنّما هو محطّة لمعرفة ما ينسجم مع تلك الحقيقة العلميّة التي ستكون بمثابة تحوّلٍ اجتماعيٍّ واقتصاديٍّ وتقنيٍّ باتجاه التكامل والرفاه. وبما أنّ الغاية تبرر الوسيلة، فإنّ الوصول إلى هذا الترف والرفاه لا يمكن أن تكون وسيلته منبسطةً مع قيمٍ منطقيةٍ ذات مناشئ انتزاعٍ ميتافيزيقيٍّ لأن هذه المناشئ تقدّس الحقيقة بوصفها الأبستيمي وتهتم بها أكثر من اهتمامها بالبنية التكوينيّة التي تتعامل مع المعقول بوصفه

الفينومولوجي لذلك انتهج هذا الاتجاه طريقة التماثل بالتجربة، بمعنى أن نعطي أحكام المثل للمثل من خلال التجربة والملاحظة والاستقراء فقط لا بالقياس والبرهنة والمشاكلة الصارمة بين الحدود ذات الأبعاد التجريديّة الصرفة..

ولعلّ المنطلق البراغماتي الذي اعتنقه أتباع هذا الاتجاه أتاح لهم التجرّد عن أغلب القيم ذات الحيثيات التقييدية أن على مستوى الفكر أو على مستوى السلوك ووضع بين أيديهم أفاقاً منفلتةً أخضعت كلّ شيءٍ للقيم ذات الحيثيات التعليلية والتجريبية..

فلم تكن مشكلة المعقول اللاحسي عند المدارس الغربيّة مشكلة تقابلٍ عدميٍّ فحسب، بل راحت تبحث عن متقابلاتٍ قلقةٍ علّها تحمل أجوبةٍ جدليّةٍ تنفلت عن عقال الحقائق الخلفيّة للطبيعة والوجود، فلو بحثنا عن مفهومٍ محدّدٍ عند هذه المدارس وليكن مفهوم الواقعيّة على سبيل المثال فإننا لا نجد بالمقابل منه ثمة تمثّل لا واقعي بمعناه العدمي وإنّما تمثلات مختلفة ومتباينة من حيث التنظير والتأصيل المنطقي فنحن نتحدث في مقابل الواقعيّة عن المثاليّة وعن الشكلية وعن الظاهراتيّة و...إلخ وإذا تحدثنا عن مفهوم النظام بشكله الطبيعي فإنّنا لا نتحدث بالمقابل عن اللانظام بقدر حديثنا عن الفوضويّة أو الصدفة أو الطفرة أو الانتخاب أو...إلخ وهذا يعني أن العقل لا يملك سلطةً معرفيّةً تخوله التأثير كوسطٍ اثباتيٍّ للحقيقة، وإنما مجرّد مثيرٍ نفسيٍّ يتماهى مع الظاهرة ويتلبس تموّجاتها المتحوّلة من أجل أن تستجيب لتساؤلاته الصادرة بموجب التجوال النفسي للمستشكل..

بل ذهب بعض مفكري الغرب إلى أكثر من ذلك، حيث رفض أن يتسلّم العقل مفتاح الحكم فضلاً عن الإدراك والاستكشاف. وإنّما يجدر بالعقل بحسب زعمه أن يقع نتيجةً من نتائج العلم وهو ما صرّح به غاستون باشلار من أن (ليس ثمة عقلٌ ثابتٌ يحكم جميع أنماط معرفتنا فالعقل نتيجةٌ من نتائج العلم وهو إنشاءٌ لاحقٌ غايته الإفصاح عن المناهج العلميّة).

من هنا لا يمكن أن نحدّد ضابطةٌ موضوعيّةٌ صريحةٌ ومحددةٌ حول مفهوم العقلانيّة عند الغرب وأعتقد أن السبب يعود إلى ذلك الأساس المعرفي الذي انتهجته هذه المدارس لاستكشاف العلاقات الموضوعيّة بين القضايا والأشياء.. وهذا الأساس يعتمد التجربة وما يدور في فلكها من أدوات وعناصر ومفاهيم كمويّة كالملاحظة، التكرار، الظاهرة، الاحتمال، الإحصاء، الاستقراء، ولكي نقيم هذا الأساس لا بد أن نستعرض مواصفاته المعياريّة..

هذا من الناحية العلمية، أمّا من الناحية النقديّة فإنّ العقلانيّة الغربيّة سوّغت لنفسها أن تنتزع

من الأيدلوجيات الدينيّة مبرزاتها القيميّة، وتمارس في حقّها أبشع عمليّات التشويه، وذلك باتباع طرائق نقديّة تستند إلى افتراضاتٍ مجرّدة عن التصّور العقلي الخالص فضلاً عن التصديق وعناصر الحكم المنطقي السليم (فهي اتجهت إلى حذف القداسة من مصادر المشروعية ومنابع المعنى، واتجه مبدأ هذا الحذف بصورةٍ خاصةٍ نحو رؤية العالَم لأنّها النواة المركزيّة التي تدور في فلكها جميع عناصر الثقافة الأخرى (المعرفية، والقيمية، وغيرهما). فرؤية العالَم ليست انطباعاً شخصياً عن العالَم المحيط بنا فحسب، إنمّا هي كيفيّة فهمنا للعالم، وطريقة التفكير فيه، ومقاصد الفعل الإنساني التي يسلك الإنسان من أجلها. فالرؤية موصوفةٌ بالكلّية والشمولية. والعقل الحداثي قدّم لنا صورة «عقلانية للعالم تدمج الإنسان في الطبيعة، والعالَم الصغير في العالَم الكبير، وفي رفض كلّ ثنائيّةٍ للجسد والروح، للعالم البشري وللعالم المتعالي».

في المقابل من ذلك فإن المنطق القرآني كما أسلفنا وضع العقل في مرتبته اللائقة من دون أن يستلزم ذلك تعطيلاً لمدركاته.

في منطق القرآن يحتلّ الوحي موقع القيادة والتوجيه لباقي مصادر المعرفة وخصوصاً العقل، لماذا؟، لأن الوحي هدايته ترتبط بكلّ الأبعاد الفوقيّة والتحتيّة التشريعيّة والتكوينيّة المبادئ والنهايات، بينما العقل هدايته بنيويّة ذات مبادئٍ أوليةٍ تتصل بالفطرة والقياس إلى الواقع بوصفه طريقاً للحس أو الخيال أو الوهم أو الإدراك العقلي.

نخلص من كلّ ذلك إلى أن الكمال الإنساني متصلٌ بتحصيل السعادة، وللسعادة طريقٌ واحدٌ يمرّ باليقين ليصل إلى الحقّ ولا يمكن للمثقف الواعي أن يتّخذ من الباطل سبيلاً لأن الثقافة ليست مجرد تراكم معلومات وخبرات بل هو نسقٌ منظوميٌّ متحركٌ باتجاه التكامل مع الحقّ والحقّ طريقه اليقين واليقين منشأه الاتصال بمبادئ الثقافة الحقّة وهذه المبادئ هي المعايير التي حدّدها الدين بوصفه إلهياً لتكون منشئاً للثقافة الحقّة من قبيل (العقل والوحي)..

فلسفة الدين وأصالة اليقين من المنظور القرآني

حينما نريد أن نستكشف الماضي ونستحضر محتواه الداخلي لتقديمه كمنجزٍ حضاريٍّ مفعم بالحيوية والعطاء والتجدّد علينا أن نعيّن تأصيلاً ثابتاً قادراً على تحويل ذلك المضمون إلى خيارٍ استراتيجيٍّ للتعامل مع المتغيرات الحضاريّة المتجدّدة من خلال تكوينه في أنساقٍ وصياغاتٍ وأطرٍ وبرامج تتوافق تماماً مع متطلبات العصر...

لكن ماهي الأصالة التي تستحق أن تكون نقطة إرجاعٍ واسترجاعٍ وتكوين الحالة الثقافية مجتمعياً وحضارياً؟ لأن الأصول هي التي تميز الحضارات، وتعين نقاط ارتكازها الحضارية والثقافية، فثمة مدارس اتخذت مثلاً أصالة القوّة كنقطة ارتكاز للتنمية الحضاريّة، ومنها من اتخذت أصالة العمل، وأخرى أصالة المجتمع، وهكذا فما هي الأصالة التي نستطيع من خلالها تعيين نقطة الارتكاز الحضاري الذي نؤمن به كمسلمين؟

وبما أن معظم المدارس الغربية حينما تريد أن تستكشف الحضارات القديمة من حيث آثارها المادية والثقافية فهي تحاول استحضار أربعة مفاهيم بحسب ما يطلقون عليه بالأركيولوجيا وهي:

1 -مفهوم الحادث الذي يتعارض مع الخلق والإبداع.

2 -مفهوم السلسلة الذي يتعارض مع الوحدة.

3 -مفهوم الاطراد الذي يتعارض مع الأصالة.

4 -مفهوم الإمكان الذي يتعارض مع الدلالة.

من هنا فإن الأركيولوجيا تتناول الانقطاع والانفصال ولا تهتم بالبدايات والنهايات. ولعلّ أغلب هذه المدارس تؤمن بالقيم الانفصاليّة للثقافة والمعرفة والقليل منها من يؤمن بالقيم الاتصاليّة ذات المسوّغ التاريخي التراكمي التطوري.

بالمقابل من ذلك فبما أننا من أنصار الاتجاه الاتصالي إلّا أن لنا أصولاً وأسساً تختلف جذرياً عن تلك المدارس ونقاطها الارتكازيّة فما هي الأصالة التي نعود إليها كنقطة استرجاعٍ حضاريٍّ بحيث نستحضر معها (الوحدة والأصالة والدلالة بالإضافة إلى الخلق والإبداع والتطور).

نعتقد أن الحضارة الإسلاميّة بوصفها حضارةً قرآنيةً، فهي مرتبطة تأصيلاً بالتوحيد كعقيدة، والعبادة لله تعالى كسلوكٍ، وبما أن العبادة تتصل بدالة اليقين بوصفه غاية ومقام (وأعبد ربك حتى يأتيك اليقين) فالأصالة المعرفيّة عند المثقف المسلم هي (أصالة اليقين).

فاليقين هو نقطة الارتكاز بين العقيدة والسلوك من جهةٍ وبين متطلبات الحضارة السياسيّة والاجتماعية المتجدّدة والمتطوّرة من جهةٍ أخرى.

وبذلك نكون قد أحرزنا مفهوم الوحدة والدلالة والاتصال بعالم المعنى من جهة وبالتاريخ ومضامينه الثابتة من جهةٍ أخرى وتلك هي مفاهيم القيم الاتصاليّة والتطوريّة للمعرفة والمثاقفة بين المجتمع وأصوله الثقافية.

وبذلك تكون العبادة طريقاً نحو أصالة اليقين، واليقين موضوعاً للتوحيد، والتوحيد هو الاتصال بالحقيقة الأولى (معرفة الله) وبالحقائق ذات المعاني المتعالية والتي تحقق للإنسان وصوله إلى السعادة المعنوية.

ولكن ينبغي أن نفهم أنّ أصالة اليقين التي نؤمن بها كنقطة ارتكازٍ معرفيٍّ وحضاريٍّ لا تتقوم بالعناصر الوحيانيّة فحسب وإن كانت تلك العناصر تشكّل مضمونها ومحتواها ومحورها الأساس إلا أنّ ثمة عنصر آخر بنفسه اتخذ من قبل العنصر الوحياني كمعينٍ ومحددٍ أصيلٍ في تحريك خاصية الارتكاز الثقافي والمعرفي وهو العقل فالعقل هو العنصر الخام الذي توفّر مواده الأوليّة وحدودة المبدئيّة إمكانات الإنتاج المعرفي منضماً مع المنجز الوحياني المتعالي فالوحي هو منظومة امتيازٍ معرفيٍّ خاصة تتقاطع مع العقل في مناطق معيّنةٍ وتتصل به في مناطق أخرى..

واليقين على شرط الإسلام ليس مجرد توجّه الذهن وإذعانه بنتيجة البحث والاستكشاف بل هو استحضارٌ للقيم الحقّة واستبعاد الباطل ولا يتأتى الاندماج بالحق إلّا من خلال التخّلق به، فالغاية إذن من المعرفة هو الاندماج بالحقّ والتخلّق به من خلال الطاعة والعبادة والانصراف عن كلّ القيم الهابطة التي تضرّ بهذا المسار المعنوي والسلوكي للإنسان.

أصالة اليقين والمصدر القرآني للمعرفة

لم يكن التأصيل لمقولة اليقين مجرد مقاربةٍ وتوليدٍ نظريٍّ، بل هو إنشاءٌ وجعلٌ وحيانيٌّ يجسّد عناصر الواقع الموضوعي لحركة المجتمع القرآني والجعل اليقيني ليس معناه جبراً ذهنياً للمعرفة ونتائجها، بل هو نسقٌ ينعزل عن بعض المناطق التي يضيء عليها عقل الإنسان بوصفه محدود القياسات ويتصل مع العقل - يؤيّده أو يهديه - في بعض المناطق ذات الأبعاد التكوينيّة أو ذات المناشئ الصناعيّة من قبيل التدليل والتعليل والبرهنة.. في حين أن مجمل المدارس الغربيّة باتت ترفض الاتصال بشيءٍ اسمه اليقين حتى أن (بوبر) باعتباره من منظّري المنطق العلمي الحديث يقول بأنّ (النظريّة تكون علميةً فقط إذاً هي كانت قابلةً للتفنيد). ويستنج من ذلك أن هدف العلم لدى بوبر لا يتمثل إذن في الوصول إلى ماهو يقينيٍّ وحقيقيٍّ بطريقةٍ نهائيةٍ بل العكس هو الصحيح في هذا المنظور الجديد للعلم.. وهذا تنكّرٌ واضحٌ للبديهيات وانقلابٌ شاملٌ على كل الأسس الفكريّة للإنسان السوي.

وحينما نريد أن نستنبط ظاهرةً يقينيّةً من خلال آيات الكتاب الكريم فلا يسعنا إلاّ أن نفتش عن تلك الأصول المعرفيّة التي ثبتها الكتاب الكريم وهذه الأصول تتصل بطرقٍ وآلياتٍ متعدّدة، منها الطريق

الحسيّ، ومنها الطريق العقليّ، ومنها الطريق الوجدانيّ (الحدس والإلهام)، ومنها الطريق القرآني الذي يعتمد البرهنة المباشرة كما في قوله تعالى (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً).

من هنا فإن أصالة اليقين هي منهجٌ للوصول إلى معارف القرآن الكريم والمعارف الإسلاميّة الأخرى واليقين له مراتب ومستويات منها ما يحقق الاطمئنان العالي بأيّ طريقةٍ كانت (الكشف والشهود.. الاستدلال المباشر.. الاستدلال غير المباشر.. المقطوع به من النص) ومنها ما يحقق الظن الموجب للاطمئنان (النقول والسمعيات والاجماعيات وغيرها).

والكتاب الكريم باعتباره نصاً متعالياً قطعيَّ الصدور فهو المصدر الأساس للمعارف والذي يحقق بموجبه مقتضيات اليقين والبرهنة الوحيانية المباشرة.

ولكن كيف لنا أن نستنطق القرآن الكريم بناءً على تلك الأصول المعرفية بحيث تتكون لدينا بنيةٌ معرفيّةٌ متأصلةٌ باليقين أو بما هو موجبٌ لاستقرار النفس واطمئنانها..

لا شك أن عملية الاستنطاق ليست أمراً سهلاً ومتاحاً لكلّ الناس خصوصاً وأنّ الكتاب الكريم له مراتب وبطون، وفيه المحكم والمتشابه، وفيه الناسخ والمنسوخ، والخاص والعام.. وإلخ.

ولكنَّ الجوَّ العام الذي يتيح للإنسان الاتصال بالحد الأدنى لعمليّة الفهم يمكنه أن يعطينا عناصر الاستنطاق ذات النسق الاجتماعي المتحرك فالمجتمع القرآني هو المجتمع الذي يتفاعل مع القرآن وتعاليمه من منطلق الفهم العام والأجواء اللغويّة الظاهرة على سطح الوعي ولو بمعونة التنبيه والتبليغ الراشد أي بمعونة التعليم والتزكية فإن التعليم والتزكية توفر للمجتمع حالةً من الوعي المناسب للتحرك باتجاه الأصول المعرفيّة الواعية للقرآن الكريم.

العلم والدين وإمكانات التخطي لمراحل التطور التاريخي

حينما نتكلم عن مجتمع ما بعد الحداثة وفق المنظور الغربي فبالضرورة لا نخرج عن دائرة الاحتياجات. الفارق بين احتياجات عصر مابعد الحداثة عما قبلها هو أنّ الحضارة الغربيّة عاشت في عصر الحداثة تكوين الذات ضمن معطيات التطوّر الاقتصادي وعلاقته بالنظم السياسية، أما عصر مابعد الحداثة فهو عصر الانتقال إلى مرحلة الانفصال عن الذات والاتصال بالأشياء في دائرة طبيعتها الترفيّة أو التوكيل عن الذات حيث أصبح للآلة والروبوت الحضور الأول في الفعاليات الحياتيّة ولم يبق للإنسان إلاّ الانصياع للهامش وعليه سوف يكون النظام الاجتماعي وبالتبع السياسي في حالة سباتٍ فتنام تبعاً لذلك فعاليات الفطرة والاعتدال الغريزي، ويسيطر الترف على ميوله فتتصعّد عوامل

الطغيان والعدوان على سائر الحضارات التي لا تعيش عصور السوبر حداثة وما بعدها.

من هنا نفهم السر في تركيز الإسلام على قيم النفس والذات وتهميش قيم الأشياء والحاجات إلا بقدر الضرورة وذلك لأن كمال النفس يعطيها حافزاً للاحترام فتكون ثقافة الاحترام هي السائدة بين الإنسان ونفسه وبينه وبين الآخرين، وتبعاً لذلك تتلاشى الميول إلى الظلم والعدوان، وبالتالي تكون الحاجة إلى النظام السياسي غير خاضعة لتلكم الميول ما يسهم في الاستقرار الاجتماعي والسياسي وبالتالي تتصاعد قيم المجتمع نحو العصمة.

طبعاً هذا من حيث النظريّة والمبدأ، أما من حيث الواقع العملي فلا ريب أن العالم الإسلامي وهو ينوء تحت قيم الاستضعاف من جهةٍ وقيم الابتعاد عن القيم من جهةٍ أخرى وضعه في دائرة الحرمان القيمي، وبالتالي فهو غير جديرٍ في هذه المراحل على إدارة نفسه فضلاً عن إدارة الحضارة الإنسانية ككلّ، لذا فإن الفقه السياسي الإسلامي ومن خلال ما يتمتع به من مناطق فراغٍ تشريعيّةٍ على شرط مدرسة الإمامة يحاول أن يدير هذه المراحل وفق الظروف الاستثنائية المتاحة، ووفق نظرياتٍ فقهيّةٍ غير إجماعية.

التفسير المعرفي لهذه المرحلة

أما ما هو الفارق بين نظرة الغرب إلى قيم ما يسمّونه ما بعد الحداثة، وهو بحسب أمانيهم سيكون ناتجاً عن معطياتٍ وقيمٍ علميّةٍ تقنيّةٍ صرفةٍ، بحيث تنعدم القيم الذاتية فضلاً عن القيم الكبرويّة الكليّة، بينما بحسب نظرتنا الإسلاميّة وقيمنا ومعطياتنا فإن مثل هذه المرحلة والتي لا يمكن الانتقال إليها إلا بقدرةٍ بشريّةٍ استثنائية متمثلة بالمعصوم ناتجة عن تغليب الثوابت السلوكية وأهمها ثابتة العدل، بالإضافة إلى قيم العلم والتطوّر التي ستتأتى بحسبنا عن الاتصال بملاكات الحقيقة العلمية المطلقة وأهم فارقٍ بين النظرتين هو كالتالي:

إذ تعتمد نظرية الحداثة في تقنين قواعد العلوم على مبدأين أساسيين:

الأول: النسبيّة.

الثاني: الشك المنهجي (الريبة).

والمبدأ الأول هو وليد نظريّة أينشتاين في الفيزياء الحديثة وهي النظريّة التي تحدّد الإطار النظري لفهم العالم في أبعاده الكبرى.. النجوم.. المجرات وتجمعات المجرات.

والمبدأ الثاني هو وليد نظريّة هايزنبرغ في صياغته الجديدة لنظريّة ميكانيكا الكوانتم، وهي النظرية التي أول من شكّل مفاهيمها الفيزيائي الألماني (ماكس بلانك) وتطوّرت بعد ذلك على يد مجموعةٍ من الفيزيائيين وهم (لويس دي بروليه، وأرفين شرودنغر، وماكس بورن) ومن ثم جاء هايزنبرغ الذي أسس هذا المبدأ باعتباره يحدّد خصوصيّة نظريّة (الكوانتم) وهي النظريّة التي نشأت على انقاض نظريّة النسبيّة وإنْ لم تلغها من بعض خصوصياتها ومبادئها التي إلى الآن تدرس في الجامعات.

وبما أنّ النسبية والشك ضد الحتميّة والإطلاق فإن جميع الخصوصيات الناتجة عن هذه القواعد العلمية لا يمكن الركون إليها وتعميمها على السياقات التطوريّة للمجتمع والسياسة، نعم نتائجها التقنية قد تكون مضمونة خصوصاً وهي ترتبط بالخواص الفيزيائيّة والكيميائيّة للأشياء، ونحن قلنا أن القيم المرتبطة بالأشياء لا يجوز أن تعمم على قيم الإنسان ومن أهم القيم الإنسانية المحرمة والتي ليس من حق أحدٍ التلاعب بها هي قيمه الاجتماعية وإدارته السياسية لذلك نحن نرى أن الديمقراطية باعتبارها أحد مخارج النسبيّة والتعدديّة لا تمتلك قيمةً ذات بعدٍ معنويٍّ أصيلٍ يتصل بالحقائق التكوينية للبشر والتي لا يمكن الاتصال بها إلا من خلال تشريعاتٍ وتقنيناتٍ خاصةٍ ترتبط بملاكاتٍ علميّةٍ خاصة لا يملكها إلّا المعصوم بحسب اعتقادنا.

أما النظرية الإسلاميّة في تقنين مبادئ العلوم فهي تقوم على ركيزتين:

ـ البرهان العقلي أو (الإطار المعرفي).

ـ الوحي أو (الإطار ما فوق المعرفي).

ولكن مع أنّ هاتين الركيزتين من حيث الصلاحيات المتّصلة بملاكاتهما التامة قادرتان على تحريك القيم المتصلة بالإنسان وبالأشياء معاً، حيث يمكنهما تحريك الإطار الحضاري التطوري، إلا أنهما من حيث القابليات البشرية منفصلتان عن واقع الأمة، إلا بحدود بعض الملاكات الناقصة المرتبطة بالقدرة ذات الطابع اللامعصوم عن الخطأ.

ولذا فإن عصر مابعد الظهور سيكون عصر حضور الملاكات التامة للعقل والوحي معاً، فتتحرّر العلوم من النقص الملاكي أو النسبيّة والشك، وينبسط اليقين ليتحقق بذلك الطور ما فوق المعرفي للإنسان الذي سيتصل بعوالمه العقلية بصورةٍ مباشرةٍ.

وبالتالي تكون العصمة العلمية كفيلةً بتحقق العصمة الإداريّة والسياسيّة، فيكون المجتمع

مؤهلاً لتقرير مصيره، وإدارة حركته التاريخية وفق القيم اليقينيّة التي ستكون شاملةً لجميع السنن التاريخية والنواميس الطبيعية.

العلم الحديث والرؤية الكونية الغربية.. قراءة نقدية

1 -نظرية المعرفة ونظريات الفيزياء في الفكر الغربي

لا يخفى على من له اطلاعٌ معرفيٌّ جيد في أروقة المدارس الغربية من أن المفاهيم التي لها علاقة في تكوين النظريّة المعرفيّة هي متغيرة وغير ثابتةٍ، فهي تختلف في الحقل المعرفي الواحد من مفكّر إلى آخر، وما ذلك إلّا لأنّ مصادر المعرفة غير ثابتةٍ وكذلك القيمة المعرفية لهذه المصادر غير مضمونة النتائج، وذلك بسبب النزعة الماديّة الحسيّة التجريبيّة التي تتميز بها هذه المدارس. فنجد الكثير من المفاهيم التي تتكون منها نظريّةٌ معرفيّةٌ ما لا تخرج عن كونها مصادرات متسلمة من نظرياتٍ وقوانينٍ طبيعيةٍ إمّا فيزيائية أو كيميائية، في حين من المفترض أنّ نظرية المعرفة هي القانون العام الذي يتسيّد على جميع الحقول المعرفية، لا أنه يستلم منها مفاهيمه العامة خصوصاً وأنّ أغلب القوانين الفيزياوية مستندةٌ إلى نظريات وليس إلى بديهيات ذاتية أولية ثابتة. ولعل أهم ثلاثة مفاهيم مقتنصة من عموميات قوانين الفيزياء هي:

ـ التجربة.

ـ النسبية.

ـ التعميم.

ونتعرض إلى بعض النظريات والقوانين الفيزيائية التي أثارت الكثير من الجدل في المدارس الفكريّة وهي:

1 -نهاية المادة في نظر الفكر الحداثي.. المدرسة الرأسمالية أنموذجاً.

يفترض ونحن نتعرض إلى الفكر الرأسمالي ونظرته إلى التاريخ ومابعد الحداثة، أن نلاحق النظريات الجديدة والمحدثة لهذه المدرسة، وذلك من أجل مناقشة الأشياء بحاضرها، لا بماضيها التأسيسي وفقاً للحاجة العصرية في مواجهة الأفكار المعاشة بصورة موضوعية.

فعلى الرغم من أن الرأسمالية استطاعت أن تنتج أكبر الأمبراطوريات وأقواها في العصر الحديث، إلّا أنّها غير قادرةٍ إلى الآن على إثبات وجهة نظرها من حيث تفسير القوانين التاريخية

وتطويعها لرؤيتها الفكرية والاقتصادية. وبدا هذا واضحاً من خلال ما يتجلّى من رؤيةٍ تشاؤميّةٍ صارخةٍ تصدع بها كتابات الفلاسفة والمؤرخين الرأسماليين، أو الذين يتناغمون معها سياسياً فهذا شبنجلر الألماني يتنبأ بتدهور الغرب وفق ما يسميه بصدام الحضارات والذي على أساسه يصار إلى بناء نظامٍ عالميٍّ جديد، قد لا تجد الرأسمالية فيه موطئاً لقدمها، وهذا الكتاب على الرغم من كونه قد سبق بروز الأمبراطورية الأميركيّة كقوّةٍ عظمى إلاّ أنّه بقي مرجعاً لتشاؤم الرأسمالية وخوفها من المستقبل.

بل إنّ هذه النظرة التشاؤميّة تركّزت وأخذت بعداً علمياً مع وصول الأمبراطورية الأميركية إلى مرحلة الأوج في الاقتصاد والقوة.

«فعلى الرغم من أن المجتمع الأميركي حديث التكوين الحضاري، ولا يمتلك رصيداً تاريخياً موغلاً في القدم، فضلاً عن انصرافه إلى النشاطات العلميّة التكنولوجيّة والعمرانيّة أكثر من النشاطات الفكريّة والفلسفية والتاريخية، على الرغم من ذلك إلا أنّ نجاح أميركا في صراعها القطبي في مواجهة الشيوعيّة دفع المنظرين الرأسماليين الأميركيين إلى رسم تفسيراتٍ ونظرياتٍ تتماشى وخط الفلسفة السياسية والاقتصادية الأميركية».

وفي ما نحن بصدده فإن المفكرين والفلاسفة وعلماء الفيزياء المحسوبين على الرأسمالية هؤلاء على الرغم من أنهم لم يتورّطوا في تفسير أزليّة المادّة بقدر ما تورطت الماركسيّة خصوصاً وأن نظريّة الديناميك الحراريّة نشأت من هذه المدارس، إلا أنّهم أيضاً غير قادرين على توفير ضماناتٍ علميّة لثبات هذه النظرية وعدم تبدّلها خصوصاً وأنّها تحوي جملةً من نقاط الضعف - من حيث ربطها بالعلاقات الاقتصادية - بعد التجاوز عن نقاط القوة التي تدعم ما يذهب إليه الإلهيين من حدوث المادة وعدم أزليتها والتي أشار إليها السيد الشهيد في مناقشته للماركسية.

وأهم نقاط الضعف التي قد تؤشر على هذه النظرية - بصرف النظر عن مدى انطباق النظرية مع الواقع الكوني - هي كالتالي:

1 -ربط القوانين الفيزيائيّة بقوانين الاقتصاد والمال وهو ربطٌ غير علميٍّ وذلك لأنّ القوانين الفيزيائية لها مطابق إما مادي أو طبيعي، بينما قوانين الاقتصاد والمال هي قوانينٌ اعتباريةٌ ليس لها ما بإزاء سوى أطراف الطلب والعرض أي إنّ مناشئها افتراضية.

2 -إقحام اللغة الفيزيائية وتوظيفها لبيان العلاقات الاقتصادية، وهذا التوظيف أيضاً لا يتمتع

بقدرٍ من العلمية بعد التقصّي من أن لغة الاقتصاد محدودة المصطلحات وذات مداليل ومحددات منقحة يقول اوجست سوانينبيرج.

جديرٌ بالذكر أنّ للاقتصاد لغته الخاصة التي يجب التعامل معها كأيّ لغةٍ أجنبيّةٍ.... ولحسن الحظ فإن عدد الكلمات الاقتصادية الغريبة محدودة.

3 -إهمال البعد التاريخي للنظرية من حيث الأزلية والحدوث، وربطها بالبعد الاقتصادي، في حين أن ارتباطها في البعد الأول أقرب من حيث الملازمة والاستنتاج من ارتباطها بالبعد الثاني. يقول جيرمي ريفكن -وهو من أكبر منظّري الرأسمالية المعاصرين- في كتابه "مجتمع الصفر وهامش التكلفة": (لقد توقّع علماء الاقتصاد هذه التغيرات قبل حوالي قرنٍ من الزمن، ليدخل العالم لعصر الغزارة لا الندرة، ولكنهم لا يعرفون ما نوع النظام الاقتصادي القادم. ويبدو بأننا ندخل عصر نظامٍ اقتصاديٍّ جديد من قلب النظام الرأسمالي القديم، حيث ستكون المنتجات المجانية في ازدياد مضطردٍ مع الزمن. كما أن النظام الرأسمالي، الذي اعتبر الآلية ذات الكفاءة العالية في تنظيم النشاطات الاقتصادية، معرّض للخطر لسببين. والسبب الأول هو الاختصاصات العلميّة الجديدة المتداخلة، والتي جمعت علوم البيئة، والكيمياء، والأحياء، والهندسة، والهندسة المعمارية، وعلوم تخطيط المدن، وعلوم المعرفة التكنولوجية، تتحدى اليوم النظريات الاقتصادية التقليدية، وبنظريات اقتصاديةٍ جديدة، مرتبطة بقوانين الثرموديناملك، أي الديناميكا الحرارية. فالنظرية الرأسمالية التقليدية صامتةٌ أمام العلاقة بين النشاطات الاقتصادية، والتحديات البيئية الأيكولوجيّة، التي فرضتها قوانين الطاقة. فقد فشل علماء الاقتصاد التقليديين في معرفة، أن قانون الديناميكية الحرارية، تحكم جميع النشاطات الاقتصادية. فالقانون الأول والثاني فيها تؤكد بأن مجموع الطاقة الكونية ثابتة، وبأن مجموع «الانتروبيا» في ازديادٍ مستمر، فالطاقة موجودة في الكون كما هي، ولكن تتغير باستمرار، من طاقةٍ متوفرةٍ للاستخدام، إلى طاقةٍ غير متوفرةٍ للاستخدام (انتروبيا). وهنا يلعب القانون الثاني دوره، حيث تتغير الطاقة من الطاقة الحارة، إلى الطاقة الباردة، ومن طاقةٍ متجمّعة، إلى طاقةٍ متناثرةٍ، ومن طاقةٍ منتظمة، إلى طاقةٍ فوضويّة. فمثلاً حينما نحرق الفحم الحجري، تبقى الطاقة الناتجة ثابتة، ولكنها تنتشر في الفضاء، في شكل ثاني أوكسيد الكربون، وأوكسيد الكبريت، وغازات أخرى. فمع أننا لم نفقد الطاقة، ولكن تبقى الطاقة الناتجة لا يمكن الاستفادة منها، ولذلك يعرّف علماء الفيزياء الطاقة التي لا يمكن الاستفادة منها «بالانتروباثي». فجميع النشاطات الاقتصادية تعتمد على الطاقة الموجودة في الطبيعة لتستخدم في تحويلها لبضائع وخدمات، وفي كلّ خطوةٍ من آليّة الإنتاجية، والتخزين، والتوزيع، تستخدم الطاقة لتحويل الموارد

الطبيعية، إلى بضائع وخدمات استهلاكية. فكل الطاقة التي استهلكت في صناعة البضائع، وفي تقديم الخدمات، تكون على حساب الطاقة الكونية، التي استخدمت وفقدت، لتحرك النشاطات الاقتصادية إلى سلسلة القيمة المضافة. وحتماً ستستهلك البضائع التي نتنجها، أو تتلف، أو تمرّ بدورتها الطبيعية، وتترافق بزيادة الأنتروبي، أي زيادة الطاقة الطبيعية التي لا يمكن الاستفادة منها، وعلى حساب الطاقة التي يمكن استخدماها. وفي رأي المهندسين وعلماء الكيمياء، لا توجد قيمةٌ ربحيّةٌ في الطاقة للنشاطات الاقتصادية، بل فقدان الطاقة الموجودة في الكون، في آليّة تحويل الموارد الطبيعيّة، إلى قيمةٍ اقتصادية).

ولم تقف الرأسمالية عند هذا الحد من الاستهتار الفكري، بل إنها وضعت رؤيةً لمرحلة مابعد الحداثة تلتقي مع قيم العبثية والفوضى واللاوعي مروراً باللاواقعية الافتراضية، وليس انتهاء بالميوعة ومن ثم موت الإنسان وهذه الرؤية تنسجم تماماً مع مبدأ اللامبدئية ومنتهى اللاهدفية التي جاهدت من أجلها المدارس الوضعية الغربية منذ أمدٍ بعيد.

يقول جيرمي ريفكن:

إن نموذجاً أصيلاً جديداً من البشر يتوالد الآن، العيش المريح جزء من حياتهم في المجال السايبري وفي عوالم افتراضية وهم حسنوا الاطلاع على طريقة عمل اقتصاد الشبكات وأقل اهتمام بتكريس الأشياء لكنهم أكثر اهتماماً في الحصول على تجارب ممتعةٍ ومسلّيةٍ وقادرون على التفاعل مع عوالم متوازيةٍ بصورة آنية وسريعون في تغيير شخصيّاتهم لتتماشى مع واقعٍ جديدٍ يوضع أمامهم سواءً أكان ذلك حقيقياً أم مزيفاً. إنهم رجال ونساء القرن الحادي والعشرين وهم نسلٌ مختلفٌ عن أبائهم وأجدادهم من برجوازيي العصر الصناعي.

من هنا نفهم أن مابعد الحداثة بالنسبة إلى الرأسمالية تمثل حالة إنفصالٍ تامةٍ مع التاريخ بكلّ ما يحمل من قيمٍ حتى تلك المادية بمعناها الفيزيائي فضلاً عن معناها الاقتصادي ويبقى يدور في فلك التيه يقول ريفكن في مورد آخر.

هؤلاء الرجال والنساء الجدد قد بدأوا للتو يتركون التملك خلفهم، إن عالمهم هو صورة متزايدة الحدث فوق الحقيقي والتجربة اللاحضوية عالم من الشبكات وحراس البوابات والاتصالية[1]. إن الوصول بالنسبة لهم هو ما يجب الاحتساب له وإذا كان أحدهم قد فك ارتباطه فذلك معناه الموت.

---

[1]. connectivity.

إنهم أول من يعيش في ما دعاه المؤرخ البريطاني الراحل أرنولد توينبي بعصر ما بعد الحداثة.

في المقابل من ذلك فثمة صدمة تعرضت لها المدرسة الماركسيّة، فإن المتتبع للتطور الفكري الذي مرّت به البشرية خلال نصف القرن المنصرم يتلمس إلى حدٍّ ما مدى خيبة الأمل التي أصابت ورثة المدرسة الماركسيّة وأنصارها حتى إنهم باتوا يعترفون بكثير من التغيرات التي كانوا يعدونها ثوابت لا تقبل التغيير في أيّ ظرفٍ كان، ومن الإشارات على ذلك ما أقره أنصار مدرسة التاريخ الجديد وهي المدرسة القريبة من الماركسيين حيث يقولون:

لقد تبيّن للمؤرخين الماركسيين أنه يمكن دراسة الثقافة المادية من دون إيجاد وساطة بين ما هو اجتماعي وما هو تاريخي ومن دون تقديم تفسيرٍ مبنيٍّ مثلاً على تطور المادة والطاقة وهذا يعني أنه يجب أخذ الظروف الماديّة التي تتطور ضمنها العلاقات الاجتماعية بعين الاعتبار وتبين وسائل الإنتاج من خلالها من دون إعطائها قيمة سببيّة.

2 - ما بعد الحداثة والنظرية الفيزيائية الأخيرة (عرض ومناقشة)

تعد نظرية الأوتار الفائقة أو ما يسمونها بـ (نظرية كل شيء) من الصياغات المنسجمة مع مرحلة ما بعد الحداثة وهي لا زالت في طور التشكيل. ومع ذلك فإن هذه النظرية تحاول تفسير بداية الكون والمادة والطاقة من خلال الخصوصيات النسبيّة لأصغر أجزاء الذرّة، وهذا يعني محاولة استكشاف الحقائق إنّياً، ومتابعة التكثر الكمومي الذي يبتعد كثيراً بالمستكشف عن الحقيقة التوحيديّة والتي تعتمد على الاستكشاف اللمّي من خلال متابعة الموازين الكلية العامة. وبالرغم من ذلك نجد أرباب هذه النظرية يدّعون أنّهم توصّلوا من خلال النظرية إلى رؤيةٍ توحيديةٍ عامّة يقول ستيفن وينبيرغ:

التوحيد هو ما نسعى لتحقيقه، لأن هدف الفيزياء الأساسي هو أن نصف المزيد والمزيد من ظواهر الكون بطرقٍ ومبادئ أبسط وأبسط.

ويقول مايكل غرين:

إن قدرتنا على وصف الظواهر الهائلة العدد بشكلٍ بسيطٍ واحدٍ هو خطوةٌ خطيرةٌ جداً في مفاهيمنا عن الكون ووجوده.

ولكن نجد أن مشاكل هذه النظرية أكثر من سابقاتها ويمكن تلخيص هذه المشاكل على الوجه التالي:

1 -إنها تفترض أنّ الكون عبارةٌ عن غشاءٍ متداخلٍ من الأوتار، له أحد عشر بُعداً، ثلاثة منها محسوسة، والبقية غير مرئية، وهذه الأوتار المتحركة المترابطة تؤدي بالنتيجة إلى حركة الغشاء الكوني العام، ومن ثم يفترضون أنّنا نحتاج إلى غشاءٍ كونيٍّ آخر يكون مؤثّراً في حركة غشاءنا في الكون الذي نعيشه، وهكذا بالنسبة إلى الغشاء الكوني الجديد، وبذلك تصطدم هذه النظرية بعائق التسلسل الباطل أو العودة إلى مربع مشكلة الأزلية المادية.

2 - إنّ وجود أبعادٍ غير مرئيّةٍ اعترافٌ ضمنيٌّ بميتافيزيقيّة الحقائق الكونيّة، فتخرج الفيزياء عن نسبيتها وماديتها ونتائجها التجريبية.

3 - اعتراف نفس أرباب النظرية.. وهو أنها تواجه مشكلةً مهمّة، فبالإضافة لكونها تحتاج لكثير من الافتراضات... فلا يمكن التحقق من وجود الأوتار في المخبر حالياً لصغرها الشديد... وهذا يضعها في خانةٍ فلسفيّةٍ لا علمية، فالعلم مبنيٌّ على الاستقراء والملاحظة والقياس.

وبما أن أكثر النظريات الفيزيائية تعتمد على القواعد النسبيّة التي أصّلها أينشتاين في نسبيتيه العامة والخاصة، فإنها سوف لن تلقى حالةً من الثبات العلمي الذي يستقر إلى الحقائق في ذاتها الواقعيّة نعم من حيث أفاق الاستثمار التقني لمثل هذه النظريات قد يكتب لها النجاح في استكشاف العلاقات القائمة بين القوانين اللامرئيّة، كما هي الحالة مع البعد الكهرومغناطيسي والتي أدّت إلى اكتشافاتٍ عظيمة بناءً على نظريّة النسبية الخاصة، ولكن من حيث التصادق مع الواقع فإن النظريّة لا تقدم تفسيراً حقيقياً لنشوء الكون وعلاقته بالمادة والطاقة والسبب في ذلك هو عدم إيمان هذه المدارس بالبعد الميتافيزيقي للأشياء وغاية ما يؤمنون به هو الملاحظة ونحن نعترف أن علماء الفيزياء ممن ينتمي إلى هذه المدارس يمتلكون قوّة ملاحظة منقطعة النظير، إلا أنّ المعاني والحقائق لا يمكن الإحاطة بها من دون اليقين في حدّه الواقعي أما الاكتفاء بمعرفة الشيء والمعنى في حدّه الملحوظ لا يعطي أكثر من النتائج الظنية الاستقرائية ومع ذلك نجد هؤلاء يرفضون فكرة الإطلاق ويعتمدون النسبية بناءً على هذه الآلية. ويحاول أينشتاين أن يجعل صلاحيات القانون العلمي مستمدّةً من قبل الملاحظ المدرك فليست لها صلاحيّةٌ تجريديّةٌ، وإنّما بالقياس إلى الملاحظ وذلك لأن مبدأ النسبيّة الخاصة قائم على حقيقةٍ بسيطةٍ وهي أننا في أيّ وقتٍ نناقش فيه السرعة مثلاً (سرعة الجسم واتجاه حركته) لا بد أن نحدد بالضبط من أو ما الذي يقوم بالقياس.. في حين أن القاعدة العلمية الفيزيائية المفروض أنها تستمد صلاحيتها من العلاقات الكونية بين الأشياء سواءً وجدَ ملاحظٌ وقائسٌ أم لم يوجد، ثم أن وجود القائس (العالم) وإن كان

شرطاً لتحقق الاتحاد مع المعلوم بناءً على نظرية صدر المتألهين في وحدة العالم والمعلوم إلا أنّ هذا الشرط متعلقٌ بعالم الاعتبار على قاعدة شرط المحمول، وإلا فإنّ المعلوم متعلقٌ بحقيقته العلميّة الثابتة في عالم الحقائق، فالموجود حقيقة هو العلم أما المعلوم فبالقياس إلى العالم وهما بالقياس إلى الاعتبار، والانتفاع في ظرف الاجتماع وليس هذا الظرف هو المنشأ الواقعي لانتزاع الحقائق المرتبطة بالقوانين الكونية. فالنظام الكوني الأحسن هو أحسن بذاته حتى مع عدم وجود نظامٍ اجتماعيٍّ بالمرة وذلك على قاعدة (ليس بالإمكان أحسن مما كان).

منابع:

الاقتصاد الكلي: أوجست سوانيبيرج.

التاريخ الجديد: مجموعة باحثين، إشراف جاك لاغوف.

ريتشارد تارناس، ترجمة فاضل جكتر.

عصر الوصول: جيرمي ريفكين.

غاستون باشلار. الطبعة الاولى، 1984، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت: لبنان.

فلسفة التاريخ والنهاية الحتمية للحضارة والدولة: د/ عبد الجبار ناجي..

كتاب موقع الثقافة، هومي بابا.

الكون الأنيق: برايان غرين.

مقال بروسيومر وخسوف رأسمالية الغرب: د/ خليل حسن، صحيفة إيلاف الالكترونية.

نقد الحداثة: ألان توران، ترجمة: عبد السلام الطويل، المغرب، افريقيا الشرق، ط 2010.

حلقات الجدل

تاريخ العلاقة بين العلم والدِّين

من التأسيس حتى الفترة المعاصرة

هيلين دي كروز Helen. D. Cruz [*]

تُقدِّمُ هذه الدراسة لأستاذة الفلسفة في جامعة أوكسفورد هيلين دي كروز نظرةً عامةً إلى المواضيع والنقاشات حول العلم والدِّين. وفيها تتناول كلا المجالَيْن وكيفيّة اتّصالهما ببعضهما، ثم تنظر إلى العلاقة بين العلم والدِّين على ضوء المسيحيّة، كما تناقش المواضيعَ المعاصِرة في الاستفسار العلمي حيث يتداخلُ العلم والدين مركّزةً على مسألة الخَلْق والفعل الإلهي ومبدأ الإنسان.

المحرر

تخضعُ العلاقةُ بين الدِّين والعلم لجدال مستمرٍّ في الفلسفة واللاهوت، وتُطرَحُ الأسئلة التالية: إلى أيِّ حدٍّ يتطابقُ الدِّينُ مع العلم؟ هل تؤدِّي العقائدُ الدينيّة أحياناً إلى العلم أو أنّها تُشكِّلُ عقباتٍ محتومة أمام الاستفسار العلمي؟ يسعى الحقل المعرفي المركَّب من «العلم والدِّين» - والذي يُطلَق عليه أيضاً «اللاهوت والعلم»- إلى الإجابة عن هذه الأسئلة وغيرها، ويقومُ بدراسة التفاعلات التاريخية والمعاصِرة بين هذين المجالَين، ويُوفِّرُ تحليلاتٍ فلسفيّةٍ عن كيفيّة ترابطهما.

---

*ـ أستاذة الفلسفة في جامعة أكسفورد، بروكس، متخصصة في فلسفة الدين والفلسفة التجريبيّة وفلسفة العلوم المعرفيّة.

ـ العنوان الأصلي للمقالة: Religion and Science.

ـ المصدر: موسوعة ستانفورد للفلسفة – طبعة ربيع 2017 – إدوارد. ن زلتا.

https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/religion-science.

ـ ترجمة: هبة ناصر.

1. ما هو العلم والدين وكيف يرتبطان؟

أ) تاريخٌ موجَز عن ميدانيّ العلم والدِّين:

منذ الستينيات، قام علماءُ اللاهوت والفلسفة والتاريخ والعلوم الطبيعية بدراسة العلاقة بين العلم والدين. يُمثِّلُ «العلم والدين» حقلاً دراسياً مُعترَفًا به ويحظى بدوريات خاصّة (كـ«زايغون»: دوريّة الدين والعلم)، وكراسي أكاديميّة (ككرسيّ أندرايس إدريوس لأستاذ العلم والدين في جامعة أوكسفورد)، وتجمُّعات علميّة (كمنتدى العلم والدين)، ومؤتمرات مستمرة (كمؤتمر الرابطة الأوروبية لدراسة الدينٍ واللاهوت الذي يجري كلَّ سنتيْن). مُعظم المفكِّرين في هذا الحقل هم إمّا علماءٌ في اللاهوت (مثل: جون هات وسارة كوكلي)، أو فلاسفةٌ مهتمّون بالعلم (مثل: نانسي مورفي)، أو علماءٌ (سابقون) قديمو الاهتمام بالدين وبعضهم علماء دينٍ رسميين (مثل: الفيزيائي جون بولكينغهوم، الاختصاصي في الكيمياء الحيويّة أرثور بيكوك، والعالِم الفيزيولوجي في مجال الجزئيات أليستر ماكغراث).

بدأتْ الدراسةُ المنهجية للعلم والدين في الستينيات مع مفكِّرين من أمثال إيان بربور (1966) وثوماس ف.تورانس (1969) اللّذيْن تحدّيا النظرةَ السائدة التي تُفيد أنّ العلمَ والدينَ هما إمّا متعارضان أو لا يكترثان ببعضهما. وضع بربور في كتابه «قضايا في العلم والدين» (1966) عدّة مواضيع ثابتةٍ في هذا الحقل، ومن ضمنها المقارنة بين المنهجية والنظرية في المجالَيْن. في العام 1966 كذلكٍ، تمّ تأسيس «زايغون» وهي الدوريّة الأولى المتخصِّصة بالعلم والدين. بينما ركّزتْ الدراسةُ المبكِّرة للعلم والدين على القضايا المنهجية، قام المفكِّرون منذ أواخر الثمانينيات إلى سنوات الألفيّة الجديدة بتطوير مقاربات سياقيّة بالإضافة إلى أبحاثٍ تاريخيّة مُفصَّلة عن العلاقة بين العلم والدين. قام بيتر هاريسون (1998) بتحدّي النموذج الحربي من خلال احتجاجه بأنّ المفاهيم اللاهوتية البروتستانتية عن الطبيعة والبشريّة قد ساعدتْ على إنشاء العلم في القرن السابع عشر. أمّا بيتر باولر (2001، 2009)، فقد لفت الأنظار إلى حركةٍ واسعة تشكّلتْ من المسيحيين الليبراليين والنشوئيين في القرنين التاسع عشر والعشرين الذين سعوا للتوفيق بين نظريّة التطوُّر والإيمان الديني.

في التسعينيات، قام مبنى الرصد الفلكي التابع للفاتيكان (في كاستِل غاندلفو، إيطاليا) ومركز اللاهوت والعلوم الطبيعيّة (في بركلي، كاليفورنيا) برعاية سلسلةٍ من المؤتمرات التي تتمحورُ حول الفعل الإلهي، وشارك فيها أشخاصٌ متخصِّصون بالفلسفة واللاهوت (مثل نانسي مورفي) والعلوم الطبيعية (مثل فرنشيسكو أيالا)، وقد تمثّل هدفُ هذه المؤتمرات بالتوصُّل إلى فهْم الفعل الإلهي

على ضوء العلوم المعاصِرة. كلٌّ واحدٍ من المؤتمرات الخمسة، بالإضافة إلى المجلّد المحرَّر التابع لكلٍّ منها على حدة، تطرّق لمجالٍ من العلم الطبيعي وتفاعله مع الدين، وقد تضمّنت المواضيع علم الكون الكميّ (1992)، الفوضى والتعقيد (1994)، بيولوجيا التطوُّر والجزيئات (1996)، علم الأعصاب والإنسان (1998)، وأخيراً ميكانيكيا الكم (2000).

في الميدان العام المعاصِر، تتعلّقُ أبرزُ التفاعلات بين العلم والدين بنظريّة التطوُّر ونظريّة الخَلق/ التصميم الذكيّ. تُشيرُ الصراعات القانونية (على سبيل المثال: محاكمة كيتزميلر ضدّ دوفر في العام 2005) والضغوط المحيطة بمسألة تعليم نظريّة التطوُّر أو نظريّة الخلْق في المدارس الأميركيّة إلى أنّ الدين والعلم يتعارضان. ولكن إذا ركّز الفردُ على كيفيّة تلقّي نظريّة التطوُّر، فإنّ العلاقة بين الدين والعلم تتّسِمُ بالتعقيد. على سبيل المثال، سعى العلماء ورجال الدين والمؤلّفون المشهورون في المملكة المتّحدة للتوفيق بين العلم والدين في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين بينما شهدتْ الولاياتُ المتّحدة تنامي المعارضة المتشدّدة ضدّ فكرة التطوُّر وقد تمثّل ذلك بمحاكمة سكوبس في العام 1925.

في العقود القريبة، أصدر قادةُ الكنيسة بيانات عامّةً استرضائيةً حول نظريّة التطوُّر، وقد أكّد البابا جون بول الثاني (1996) على نظرية التطوُّر في رسالته إلى الأكاديميّة البابويّة للعلوم، ولكنّه رفضها في ما يتعلّق بالروح البشريّة التي كان يعتبر أنّها جاءت كنتيجة لخلْق مُنفصلٍ ومميَّز، وقد قامتْ كنيسةُ إنكلترا علانيةً بتأييد نظريّة التطوُّر مع اعتذارٍ موجّهٍ إلى تشارلز داروين بسبب رفضها الأوليّ لنظريّته.

خلال السنوات الخمسين الماضية، تمثّل العلم والدينُ فعلياً بالعلم الغربي والدين المسيحي، أي إلى أيِّ حدٍّ يمُكِنُ مواءمة العقائد المسيحيّة مع نتاج العلم الغربي؟ منذ فترةٍ قريبةٍ فقط، اتّجه حقْلُ العلم والدين نحو بحث التعاليم غير المسيحيّة كاليهودية، والهندوسية، والبوذية، والإسلامية ممّا وفّر صورةً أثرى من التفاعل.

ب) ما هو العلم وما هو الدِّين؟

لكي نفهم نطاقَ العلم والدين وما هي التفاعلات بينهما، ينبغي أن نتوصّل على الأقل إلى فهمٍ تقريبيٍّ لهما فـ«العلم» و«الدين» ليسا مُصطلَحينْ ثابتَين على الدوام وواضحَينْ. في الواقع، وُضِعَ هذان المصطلحان حديثاً وقد تغيّرت معانيهما عبر الأزمان والثقافات. قبل القرن التاسع عشر، نادراً ما كان يُستَخْدَم مصطلح «الدين»، وكان يعني هذا المصطلح بالنسبة لمؤلّفي القرون الوسطى كتوماس الأكويني التقوى أو العبادة ولا يمتدُّ إلى المنظومات «الدينية» التي اعتبرها خارجَ العقيدة

الصحيحة بنظره. اكتسب مصطلحُ «الدين» معناه الحالي الأوسع بكثيرٍ من خلال مؤلّفات علماء الأنثروبولوجيا المتقدّمين كتايلر (1871) الذي قام بشكلٍ منهجيٍّ بتطبيق المصطلح على الأديان الموجودة في أرجاء العالم.

أمّا مصطلح «العلم» كما هو مُستَخْدمٌ في يومنا الحالي فقد شاع أيضاً في القرن التاسع عشر، وقبل ذلك كان يُشارُ إلى «العلم» على أنّه «فلسفةٌ طبيعيّة» أو «فلسفةٌ تجريبيّة». وحّد ويليام وِيويل (1834) مصطلحَ «العالِم» ليُشيرَ إلى مُزاولي الفلسفات الطبيعيّة المتنوّعة، وحاول فلاسفةُ العلم أن يفصلوا العلم عن المساعي الأخرى لاكتساب المعرفة وخصوصاً الدين. على سبيل المثال، ادّعى كارل بوبر (1959) أنّ الفرضيات العلمية (على خلاف الفرضيات الدينية) هي قابلةٌ للإبطال بالمبدأ. يُؤكِّدُ كثيرون وجودَ فرقٍ بين العلم والدين حتّى ولو كانت معاني المصطلَحيْن طارئةً تاريخياً، ولكنّهم يختلفون في كيفيّة الفصل بين الميدانَيْن بشكلٍ دقيقٍ وعلى نحوٍ تعبرُ الأزمانَ والثقافات.

إحدى وسائل التمييز بين العلم والدين هي الادّعاء الذي يُفيدُ بأنّ العلم يتعلّق بالعالَم الطبيعي بينما يتعلّقُ الدين بكلٍّ من العالَميْن الطبيعي والخارق للطبيعة. لا تُشيرُ التفسيراتُ العلمية إلى الكيانات الخارقة للطبيعة كالآلهة أو الملائكة، أو القوى غير الطبيعية (كالمعجزات والـ«كارما» وطاقة الـ«كي»). على سبيل المثال، عادةً ما يقومُ علماءُ الأعصاب بتفسير أفكارنا على ضوء حالات الدماغ وليس بالإشارة إلى الروح أو النفس غير المادية.

يُفرِّقُ علماءُ الطبيعة بين المذهب الطبيعي المنهجي، وهو مبدأٌ إبستمولوجيٌّ يقْصُرُ على الاستفسارَ العلمي على الموجودات والقوانين الطبيعية، والمذهب الطبيعي الأنطولوجي أو الفلسفي الذي يُعَدُّ مبدأً ميتافيزيقياً يرفضُ البُعد الخارق للطبيعة. بما أنّ المذهب الطبيعي المنهجي يهتمُّ بتطبيق العلم (وعلى وجه الخصوص يهتمُّ بأنواع الموجودات والعمليات المستثارَة) فإنّه لا يُعلِنُ شيئاً عن وجود الكيانات الخارقة للطبيعة أم لا. قد توجدُ هذه الكيانات في الواقع إلا أنّها تكمنُ خارجَ نطاق التحقيق العلمي. يعتقدُ بعض المؤلِّفين (كروزنبرغ) أنّ أخْذَ نتائج العلم على محمل الجدّ يؤدّي إلى تقديم أجوبة سلبيّةٍ عن الأسئلة الملحّة كالإرادة الحرّة أو المعرفة الأخلاقية. ولكنّ هذه الاستنتاجات أشدّ إثارةً للجدل.

بشكلٍ أعم، تُقبل النظرة التي تُفيدُ أنّه يمُكِنُ فصْلُ العلم عن الدين في طبيعته المنهجيّة. على سبيل المثال، في محاكمة كيتزميلر ضدّ دوفر، قام المدّعون باستدعاء فيلسوف العلم روبرت بينوك للإدلاء بشهادته حول ما إذا كان التصميمُ الذكي شكلاً من نظريّة الخلْق وبالتالي يكون ديناً. إذا كان الأمر كذلك، فإنّ إدارة مدرسة دوفر ستكونُ قد انتهكتْ بندَ التأسيس الوارد في التعديل الأول

لدستور الولايات المتّحدة. استناداً إلى مؤلّفات سابقة، احتجّ بينوك أنّه من خلال رجوع التصميم الذكي إلى الآليات الخارقة للطبيعة، فإنّه ليس طبيعياً وفقاً لعلم المنهج. المذهب الطبيعي المنهجي هو عنصرٌ جوهريٌّ في العلم، وبالرغم من أنّه ليس ضرورةً عقائديةً إلاّ أنّه ينبثِقُ من مقتضياتٍ إثباتيّةٍ عقلانيّةٍ كالقدرة على اختبار النظريات تجريبياً.

قام بعضُ الفلاسفة الطبيعيين كإسحاق نيوتن، يوهانس كيبلِر، روبرت هوك، وروبرت بويل أحياناً باللجوء إلى العناصر الخارقة للطبيعة في فلسفتهم الطبيعية (التي نُسمّيها الآن «علماً»). ولكن إجمالاً، كان هناك ميلٌ لتفضيل التفاسير الطبيعيّة في الفلسفة الطبيعية، وربّما تمّ التشجيع على تفضيل العلل الطبيعيّة من خلال حالات النجاح السابقة للتفاسير الطبيعية التي أدّت بمفكّرين ريادیین مثل بول درايبر (2005) إلى الاحتجاج بأنّ نجاح المذهب الطبيعي المنهجي يمُكن أن يكون دليلاً على الطبيعية الأنطولوجية. نشأ المذهب الطبيعي المنهجي الصريح في القرن التاسع عشر مع بروز نادي x، وهو مجموعةٌ قام توماس هاكسلي ورفاقه بتأسيسها في العام 1864 لممارسة الضغط من أجل إضفاء الطابع المهني على العلم، وقدْ سعتْ هذه المجموعة لترويج العلم المستقلّ عن العقائد الدينية. يمُكن أن يكون نادي x قد اندفع جزئياً بسبب الرغبة لإزالة التنافس الذي يمُثِّله علماء الدين غير المحترفين في الميدان العلمي وبالتالي فتْح المجال للخبراء المتفرّغين.

بما أنّ «العلم» و«الدين» يستعصيان على التعريف، فقد تكونُ مناقشةُ العلاقة بين العلم (عموماً) والدين (عموماً) فاقدةً للمعنى. على سبيل المثال، احتجّ كيلي كلارك أنّه يمُكننا فقط الاستفسار بعقلانيّةٍ عن العلاقة بين ادّعاء علميٍّ مقبولٍ بشكلٍ واسع (مثل: ميكانيكيا الكم أو المكتشفات في ميدان علوم الأعصاب) وادّعاءٍ خاصٍ لدينٍ محدَّدٍ (كالفهم الإسلامي للعناية الإلهية أو الآراء البوذية عن الذات المنعدِمة).

ج) نماذج التفاعل بين العلم والدين

هناك عدّة تصنيفات تمُيِّزُ عمليةَ التفاعل بين العلم والدين. على سبيل المثال، يُفرِّقُ ميكائيل ستِنمارك (2004) بين ثلاثة آراء: الاستقلاليّة التامة (حيث لا تداخُل بين العلم والدين)، الاتّصال (حيث يوجد بعض التداخُل بين الحقول)، والاتّحاد بين ميدانيّ العلم والدين. يعتبرُ ستِنمارك أنّ هناك المزيد من الفروع ضمن هذه المبادئ حيث يمُكن مثلاً أن يأخذ الاتّصال هيئةَ التعارض أو التناغُم. من ناحيةٍ أخرى، ما زال أكثر نموذجٍ مؤثِّرٍ من العلاقات بين العلم والدين هو ذاك الذي وضعه بربور (2000) ويتمثّل بـ: التعارض، الاستقلال، الحوار، والدمْج، وقد قام بعضُ المفكّرين اللاحقين - بالإضافة إلى بربور نفسه - بصقل هذا التصنيف وتعديله. أمّا آخرون (مثل كانتور

وكيني)، فقد احتجّوا بأنّه من غير المفيد فهْم التفاعلات الماضية بين الميدانَيْن. أحد الأسباب هو أنّ هذا النموذج يُركِّزُ على المحتوى المعرفيّ للأديان على حساب الأبعاد الأخرى كالشعائر والبُنى الاجتماعيّة. علاوةً على ذلك، لا يوجدُ تعريفٌ واضحٌ لمعنى التعارض (استدلالياً أو منطقياً)، وهذا النموذج ليس متطوراً فلسفياً كبعض النماذج التي تبعته كنموذج ستِنمارك. بالرغم من ذلك، وبسبب تأثيره المستمر، تجدرُ مناقشة هذا التصنيف بشكلٍ مُفصّل.

يعتمدُ نموذج التعارض – الذي يعتبر أنّ العلم والدين يتعارضان بشكلٍ دائم ورئيسي – بشدّة على مسألتيْن تاريخيتين: محاكمة غاليليو وتلقِّي النظريّة الداروينية. تولّى الكتابيْن التالِيَيْن تطويرَ نموذج التعارض والدفاع عنه في القرن التاسع عشر وهما: «تاريخ التعارض بين الدين والعلم» (1874) الذي ألّفه جون درايبر، والعمل الكبير البالغ مجلّدين «تاريخ الصراع بين العلم واللاهوت في العالَم المسيحي» (1896) الذي ألّفه وايت. احتجّ المؤلِّفان على أنّ العلم والدين يتعارضان حتمياً لأنّهما يُناقشان نفسَ الميدان بشكلٍ جوهري. تنتقدُ الأغلبيّةُ الساحقة من المفكِّرين في مجال العلم والدين نموذج التعارض وتعتبرُ أنّه يعتمدُ على قراءةٍ سطحيّةٍ ومتحيِّزةٍ للسجلّ التاريخي. ولكن تكمنُ المفارقة في أنّ المذهب المادي العلمي والليبراليّة الإنجيلية المتطرِّفة - وهما بالكاد يتشابهان - يتّبعان نموذج التعارض ويفترضان أنّه إذا كان العلم مُحقاً فإنّ الدينَ مُخطئٌ وبالعكس. بينما تؤمنُ أقليةٌ بنموذج التعارض في الوقت الحالي، إلا أنّه قد قام البعضُ باستخدام الاستدلال الفلسفي أو بإعادة فحص الأدلّة التاريخيّة كمحاكمة غاليليو للاحتجاج لصالح هذا النموذج، وقد احتجّ ألفين بلانتينغا (2011) على أنّ التعارضَ لا يكمنُ بين العلم والدين بل بين العلم والمذهب الطبيعي.

أمّا نموذج الاستقلاليّة، فإنّه يُفيدُ بأنّ العلم والدين يستكشفان ميادين مُنفصلة تطرحُ أسئلةً مُتميِّزة. قام ستيفن جاي غولد بتطوير نموذجٍ استقلاليٍّ مؤثِّر من خلال مبدئه المسمّى NOMA (الميادين غير المتداخلة) حيث ينبثقُ انعدامُ التعارُض بين العلم والدين من انعدام التداخُل بين ميدان الخبرة المهنية التابع لكلٍّ منهما. اعتبر غولد أنّ اختصاص العلم هو الاستفسارات التجريبيّة حول تركيبة الكون، بينما اختصاص الدين هو القيم الأخلاقيّة والمعنى الروحي. مبدأ الـ NOMA وصفيٌّ ومعياريٌّ في نفس الوقت حيث يعتبرُ أنّ على القادة الدينيين الامتناع عن تقديم الادّعاءات الوقائعيّة عن نظريّة التطوُّر على سبيل المثال، كما أنّه على العلماء في الميدان الطبيعي عدم ادّعاء امتلاك المعرفة المعمّقة بالمسائل الأخلاقية. اعتبر غولد أنّه يُمكن أن تتحقّق بعضُ التفاعلات على حدود كلِّ ميدان كقضيّة مسؤوليتنا تجاه المخلوقات. ولكن إحدى المشاكل الواضحة في نموذج الاستقلال هو أنّه: إذا كان الدين ممنوعاً عن التصريح بأيّ جُملة واقعيّة فإنّه يصعُبُ تبرير الادّعاءات القيميّة والأخلاقيّة، أي لن يستطيع الفردُ الاحتجاجَ مثلاً بأنّه ينبغي أنّ يُحبّ الإنسانُ

جارَه لأنّ ذلك يُرضي الخالق. علاوةً على ذلك، تقومُ الأديان بتقديم ادّعاءاتٍ تجريبيّةٍ كظهور المسيح بعد موته أو مرور العبرانيِّين من المياه المنشقَّة للبحر الأحمر.

من جهةٍ ثالثة، يقترحُ نموذج الحوار وجودَ علاقة تبادليّة بين الدين والعلم. على خلاف نموذج الاستقلال، فإنّ هذا النموذج يعتبرُ أنّه يوجد أساسٌ مُشتركٌ بين الميدانَيْن ولعلّ ذلك حاصلٌ في منهجيْهما وافتراضاتهما ومفاهيمهما. على سبيل المثال، قد تكونُ العقيدة المسيحية المتمثِّلة بالخلق قد شجّعتْ العلم من خلال إفادتها بأنّ عمليّة الخَلق (التي تنتجُ عن المصمِّم) هي واضحةٌ ومُنتَظَمَةٌ وبالتالي يمكن أن يتوقّع الفردُ وجودَ قوانينٍ قابلةً للاكتشاف. بما أنّ الخَلق هو نتيجةٌ لأفعال الله الاختيارية فإنّه مُمكن، وبالتالي لا يُمكن تعلُّم قوانين الطبيعة عبر التفكير البديهي وهذا يُثيرُ الحاجة للتحقيق التجريبي. وفقاً لبربور، فإنّ كلاًّ من الاستفسار العلمي واللاهوتي يعتمدان على النظرية (أو على النموذجيّة على الأقل حيث تؤثّرُ مثلاً عقيدةُ الثالوث على الكيفيّة التي يقومُ من خلالها علماء اللاهوت المسيحيون بتفسير الفصول الأولى من سفر التكوين)، ويستندان إلى المجاز والمثال، الارتباط القيمي، الشموليّة، والفائدة. في نموذج الحوار، يبقى الميدانان مُنفصلين ولكنّهما يتحاوران مع بعضهما باستخدام مناهجٍ ومفاهيمٍ وافتراضاتٍ مُشتركة. احتجّ وِنتزِل فان هويستين (1998) لصالح نموذج الحوار واقترح بأنّ العلمٍ والدين يُمكن أن يشتركا في ثنائيّةٍ جميلةٍ استناداً إلى تداخلاتهما الإبستمولوجية.

أمّا نموذج الدمْج فإنّه أكثر شموليّةً في توحيده للعلم واللاهوت. يُحدِّدُ بربور ثلاثة أشكالٍ من الدمج: الأول هو اللاهوت الطبيعي الذي يقومُ بصياغة الأدلّة على وجود الله وصفاته، ويستخدمُ نتائجَ العلوم الطبيعيّة كمبانٍ في أدلّته. على سبيل المثال، يردُ الافتراضُ بأنّ الكون يمتلكُ منشأً زمنياً في الأدلّة الكونيّة المعاصِرةِ على وجود الله، بينما تُستَخدَمُ الحقيقة التي تُفيدُ بأنّ الثوابت الكونية وقوانين الطبيعة تسمحُ بوجود الحياة (بينما لا تسمحُ العديد من التركيبات الأخرى من الثوابت والقوانين بوجود الحياة) في الأدلة المعاصِرة حول التوافق الدقيق للكون. أمّا الشكل الثاني، وهو اللاهوت الطبيعي، فإنّه لا يبدأ من العلم بل من الإطار الديني، ويفحصُ كيف يُمكنُ لهذا الإطار أن يُثري الاكتشافات العلميّة أو حتّى أن يُنقّحها. على سبيل المثال، قام ماكغراث (2016) بتطوير لاهوتٍ طبيعيٍّ مسيحيٍّ وبحثَ الكيفيّة التي يُمكن من خلالها النظر إلى الاكتشافات الطبيعية والعلميّة عبر عدسةٍ مسيحيّة. ثالثاً، اعتقد بربور بأنّ فلسفة الصيرورة التابعة لوايتهيد هي طريقةٌ واعدةٌ لدمْج العلمٍ والدين معاً.

بينما يبدو أنّ الدمج هو جاذبٌ (وعلى وجه الخصوص بالنسبة لعلماء اللاهوت)، إلا أنّه يصعُبُ إنصافُ كُلٍّ من الأبعاد العلميّة والدينيّة لأيِّ ميدانٍ محدد، خاصة مع أخذ تعقيداتها بعين الاعتبار.

على سبيل المثال، انتهى الأمرُ ببيير تيلار دي شاردين (1971) - الذي كان مُلمّاً بعلم أصول البشر واللاهوت - بالاعتقاد بنظرةٍ غير مألوفةٍ حول التطوُّر تتمثّل باعتباره غائياً (ممّا أدخله في متاعب مع المؤسّسة العلمية) والاعتقاد بلاهوتٍ غير تقليديٍّ (مع تفسيرٍ غير مألوف عن الخطيئة الأصليّة أدخله في متاعبٍ مع الكنيسة الكاثوليكية). ما يُعتبر بدعةً من المنظار اللاهوتيّ ليس بحدِّ ذاته سبباً للشكّ بنموذجٍ معيّنٍ ولكنّه يُشيرُ إلى التعقيدات التي تقف أمام نجاح نموذج الدمْج في المجتمع الأعم الذي يتألّفُ من علماء اللاهوت والفلاسفة. علاوةً على ذلك، يبدو أنّ نموذج الدمج يميلُ نحو الإيمان بالله حيث إنّ بربور قد أشار إلى الأدلّة المستندة إلى النتائج العلميّة الداعِمة (ولكن غير المثبَتة) للإيمان بالله، إلا أنّه قد فشل في مناقشة الأدلّة العلميّة الداعمة (ولكن غير المثبِتة) لمسألة إنكار الإيمان بالله.

د) الدراسة العلميّة للدين

يرتبطُ العلم والدين بشكلٍ وثيق في عمليّة الدراسة العلميّة للدين التي يُمكن اقتفاء أثرها وصولاً إلى التواريخ الطبيعيّة للدين في القرن السابع عشر. حاول المؤرّخون الطبيعيون تقديمَ تفاسيرٍ طبيعيّةٍ للثقافة والسلوك البشري وللمجالات كالدين والمشاعر والأخلاق. على سبيل المثال، قدّم برنارد دي فونتينيل (1724) في كتاب (De l'Origine des Fables) بياناً عابراً عن الإيمان بالظواهر الخارقة للطبيعة، وقد اعتبر أنّه كثيراً ما يقومُ الناس بالتأكيد على التفسيرات الخارقة للطبيعة حينما لا يفهمون الأسباب الطبيعيّة الكامنة وراء الحوادث الاستثنائية قائلاً «إلى الحدّ الذي يكونُ فيه الفردُ أكثر جهلاً أو ذا تجارب أقل، فإنّه يرى معجزاتٍ أكثر»، وقد مهّدت هذه الفكرة لاعتقاد أوغوست كومت (1841) بأنّ الأساطير تُخلي السبيلَ تدريجياً أمام البيانات العلمية. كتاب هيوم «التاريخ الطبيعي للدين» هو أشهر مثالٍ فلسفيٍّ عن التفسير التاريخي الطبيعي للإيمان الديني. يقومُ هذا الكتاب بتتبُّعِ أصولِ الشرك - الذي اعتبر هيوم أنّه أوّل أشكال الاعتقاد الديني - وينسبها إلى الجهل بالأسباب الطبيعية والخوف والتوجُّس من البيئة. من خلال تأليه بعض الأبعاد في البيئة، حاول البشر الأوائل إقناع الآلهة أو تقديم الرشاوي لها وبالتالي نالوا الإحساس بالتحكُّم.

في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، قام مفكّرون من حقولٍ معرفيّةٍ ناشئة حديثاً -كالأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع وعلم النفس- ببحث الجذور الطبيعيّة المزعومة للاعتقاد الديني. سعى هؤلاء المفكّرون لإنجاز ذلك بشكلٍ عام، وحاولوا شرحَ الأمر الذي يُوحِّدُ المعتقدات الدينية المتنوّعة في الثقافات بدلاً من تفسير الاختلافات الثقافية. في الأنثروبولوجيا، كانت الفكرة التي تُفيدُ بأنّ جميع الثقافات تتطوّرُ وتتقدّمُ وفقاً لنفس المسارات مُنتشرةً (التطوُّر الثقافي)، وفُسِّرتْ

الثقافات التي تحتوي على آراء دينيّةٍ مختلفة على أنّها في مرحلة مبكِّرة من التطوُّر. على سبيل المثال، اعتبر تايلور (1871) بأنّ الإحيائيّة -وهي الاعتقاد الذي يُفيدُ بأنّ الأرواح تُعطي الحياة للعالَم- هي الشكل الأول للاعتقاد الديني. أمّا كومت (1841)، فقد إرتأى بأنّ جميع المجتمعات تمرُّ في محاولاتها لفهم العالَم بنفس مراحل التطوُّر: المرحلة اللاهوتية (الدينية) هي أولى المراحل حيث تسودُ التفاسير الدينيّة، وتتلوها المرحلة الميتافيزيقيّة (حيث لا يتدخّل الإله)، وينتهي الأمر بالمرحلة الوضعيّة أو العلميّة التي تتّسمُ بالتفاسير العلميّة والملاحظات التجريبيّة.

اعتبرَ عالِمُ الاجتماع إميل دوركهايم (1915) أنّ المعتقدات الدينيّة هي هراءٌ اجتماعيٌّ يُساعِدُ في تماسُك المجتمع. أمّا عالِمُ النّفس سيغموند فرويد (1927)، فقد اعتبر بأنّ الإيمان الديني هو وهمٌ يُشبه رغبةً طفوليّةً بوجود شخصيّةٍ أبويّة. القصّة التامّة التي يُقدّمها فرويد هي غريبةٌ تماماً وتُفيدُ أنّه في العصور الغابرة كان يقوم الأبناء بقتْل الأب الذي يحتكرُ جميعَ نساء القبيلة ويقومون بأكْله. بعد ذلك، كان يشعرُ الأبناء بالندم وأصبحوا يعبدون أباهم المقتول، وهذا الأمر - بالإضافة إلى المحظورات كأكْل لحوم البشر وسِفاح القربى - هو الذي أدّى برأيه إلى نشوء الدين الأول. كذلك، اعتبر فرويد أنّ «الشعور المحيط» (وهو الشعور بالمحدوديّة والارتباط بالعالَم) هو أحدُ مناشئِ الاعتقاد الدينيّ، واعتقد بأنّ هذا الشعور هو بقيّةٌ من إحساس الطفل بذاته قبل فطامه. قام مُفكِّرون كدوركهايم وفرويد، بالإضافة إلى منظِّرين اجتماعيين ككارل ماركس وماكس ويبر، بتقديم نماذجٍ عن نظريّة العلمنة التي تعتبرُ بأنّ الدين سوف يتدهور في مقابل التكنولوجيا المعاصرِة والعلم والثقافة. كان الفيلسوف وعالِم النفس ويليام جيمز (1902) مهتماً بالجذور الفلسفيّة وفينومينولوجيا التجارب الدينية التي كان يعتقدُ بأنّها المصدرُ الأعلى للأديان التأسيسيّة.

منذ العشرينيات فصاعداً، أصبحتْ الدراسة العلميّة للدين أقلّ اهتماماً بالبيانات الموحّدة الكبيرة وكثّفتْ التركيز على بعض التعاليم والمعتقدات الدينية. لم يعد يعتمد علماءُ الأنثروبولوجيا من أمثال إدوارد إفانز بريتشارد وبرونيسلاو مالينوسكي بشكلٍ حصريٍّ على الروايات المنقولة (الضعيفة غالباً وذات المصادر المحرّفة)، بل قاموا بعملٍ ميدانيٍّ جدّي. تُشيرُ أوصافهم للأعراق البشرية بأنّ التطوُّر الثقافي خاطئٌ وأنّ المعتقدات الدينية أكثر تنوّعاً ممّا كان مُتصوّراً من قبل، وقد احتجّ هؤلاء العلماء على أنّ المعتقدات الدينية لم تأت نتيجةً للجهل بالآليات الطبيعية. على سبيل المثال، أشار إفانز بريتشارد إلى أنّ أفرادَ قبيلة الأزاندي كانوا يعلمون جيداً بأنّه يُمكن للبيوت أن تنهار حينما يأكلُ النمل الأبيض أُسسها، ولكنّهم مع ذلك كانوا يلجأون إلى الشعوذة لكي يشرحوا سبب انهيار أحد البيوت. مؤخّراً، وجدتْ كريستين ليغار أنّ الناس المنتمين إلى ثقافات مُختلفة يقومون بصراحةٍ بدمْج التفاسير الخارقة للطبيعة مع التفاسير الطبيعية. مثلاً، يعلمُ أهلُ جنوب

أفريقيا بأنّ مرض الإيدز يأتي كنتيجةٍ لأحد الفيروسات ولكنّ بعضهم يعتقدُ أيضاً بأنّ مُشعوذةً تقفُ وراء هذه العدوى الفيروسيّة في النهاية.

بدأ علماء النفس وعلماء الاجتماع ينظرون بارتيابٍ إلى الأفكار التي تُفيد بأنّ المعتقدات الدينية تتجّذر في اللاعقلانيّة، والأمراض النفسيّة، والحالات النفسية الغريبة الأخرى، وهذا ما كان يعتقدُ به جيمز (1902) وغيره من علماء النفس الأوائل. في الولايات المتّحدة خلال فترة أواخر الثلاثينيات إلى الستينيات، اكتسب علماء النفس اهتماماً متجدِّداً بالدين، وكان هذا الاهتمام مدفوعاً بملاحظة مقاومة الدين للأفول ومروره بما يبدو على أنّه إحياءٌ كبيرٌ (ممّا ألقى ظلال الشك على نظريّة العلمنة). قام علماءُ النفس المتخصّصين بميدان الدين على نحوٍ متنامٍ بالتفريق بشكلٍ دقيق بين أنواع التديُّن ومن ضمنها التديُّن الظاهري (أولئك الذين يُظهرونَ التديُّن للوصول إلى غايةٍ، مثلاً: اكتساب المنافع التي تأتي من جرّاء الانتساب إلى مجموعةٍ اجتماعيّةٍ معيّنة) والتديُّن الباطني (أولئك الذين يلتزمون بالدين انطلاقاً من مبادئهم). في الوقت الحالي، عادةً ما يقوم علماء النفس وعلماء الاجتماع بدراسة التديُّن كمُتغيرٍ مستقلٍّ يؤثِّرُ على الصحة والجريمة والبُعد الجنسي والشبكات الاجتماعية.

إحدى التطوّرات الحديثة في الدراسة العلمية للدين هي العلم المعرفي للدين، وهذا حقلٌ متعدِّدُ المجالات يضمُّ مفكّرين من علم النفس التنمويّ، الأنثروبولوجيا، الفلسفة، وعلم النفس المعرفيّ وغيرها من الحقول. يختلفُ هذا العلم عن المقاربات الأخرى إزاء الدين وذلك من خلال افتراضه بأنّ الدين ليس مجرّد ظاهرةٍ ثقافيّة بل هو نتيجة لعمليات إنسانية إدراكيّة مألوفة وعامّة قد نمتْ في وقت مبكِّر. يعتبرُ بعضُ المفكِّرين بأنّ الدين هو حصيلةٌ ثانويةٌ للعمليات الإدراكية التي لا تمتلكُ وظيفةً محدّدة مُتطوِّرة للدين. على سبيل المثال، استناداً إلى بول بلوم (2007)، ينبثقُ الدين كحصيلةٍ ثانويّةٍ لتفريقنا الحدسي بين العقول والأجسام حيث يُمكننا أن نعتبر بأنّ العقل يستمرّ بعد موت البدن (من خلال نسْب الرغبات إلى فردٍ متوفىّ من العائلة)، وهذا يجعلُ الاعتقاد بوجود الحياة الآخرة للأرواح المنفصلة عن الأجساد أمراً طبيعياً وتلقائياً. من ناحيةٍ أخرى، تعتبرُ مجموعةٌ أخرى من الفرضيات بأنّ الدين هو أمرٌ بيولوجيٌّ أو ردٌّ ثقافيٌّ تكيُّفيٌّ يُساعِدُ البشر على حلّ المشاكل التعاونية. من خلال الاعتقاد بوجود آلهةٍ كبيرةٍ وقويّةٍ لها القدرة على المعاقبة، قام البشر بالتعاون بشكلٍ أكبر وهذا قد سمح للمجموعاتِ الإنسانيّة بالتوسُّع لتصبح أكبر من مجتمعات الصيد والزراعة. بالتالي، فإنّ المجموعات التي كانت تعتقدُ بوجود آلهةٍ كبيرةٍ قد تفوّقتْ خلال العصر الحجري في المنافسة للحصول على المصادر في مقابل المجموعاتِ الأخرى التي لم تكن تمتلكُ هذه المعتقدات، وهذا يوضِّحُ نجاحَ الاعتقاد الراهن بهذه الآلهة.

ه) المعتقدات الدينيّة في الوسط الأكاديمي

حتّى القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، كان من الشائع للعلماء أن يمتلكوا معتقداتٍ دينيّةٍ يسترشدون بها في أعمالهم. في القرن السابع عشر، بلغَ دليلُ التصميم ذروةَ شعبيّته واقتنع الفلاسفة الطبيعيون بأنّ العلم الطبيعي يُقدّمُ الدليل على قيام الله بعمليّة الخلق. على سبيل المثال، كان الفيلسوف الطبيعي إسحاق نيوتن يتحلّى بمعتقدات دينيّةٍ قويّةٍ بالرغم من أنّها لم تكن تقليدية. ولكن على النقيض من ذلك، يقلّ اليوم مستوى تديُّن العلماءً المعاصِرين عن السكّان بشكلٍ عام. توجد بعض الاستثناءات كعالِم الجينات فرانسيز كولينز الذي كان سابقاً قائد مشروع الجينوم البشريّ حيث يقوم كلٌّ من كتابه «لغة الله» (2006) والمؤسّسة التي أنشأها تحت اسم (BioLogos) بالدفاع عن الانسجام بين العلم والمسيحية.

لقد دقّقت الدراساتُ الاجتماعيّة في قضيّة الاعتقادات الدينية للعلماء، وعلى وجه الخصوص أولئك المتواجدين في الولايات المتّحدة، وتُشيرُ هذه الدراسات إلى الاختلاف في نسبة تديُّن العلماء بالمقارنة إلى عدد السكّان العام. خلُصت الدراسات كتلك التي أجراها[1] إلى أنّ نحو 9 من 10 بالغين في الولايات المتّحدة يعتقدون بوجود الله أو بوجود روحٍ كونية، ولم يتدنّ هذا العدد إلا قليلاً في العقود القريبة. أمّا الراشدون الأصغر سناً، فإنّ نسبة المؤمنين فيهم تبلغُ نحو 80 بالمئة. بالرغم من ذلك، ينتشرُ الإلحاد واللاأدريّة بين الأكاديميين الشباب وخصوصاً أولئك الذين يعملون في المؤسسات النخبوية. في دراسةٍ حول أعضاء «الأكاديمية الوطنية للعلوم» (وهم جميعاً من كبار الأكاديميين الذين ينتسبون بشكلٍ كبيرٍ إلى الكليات النخبويّة)، تبيّن أنّ الأغلبيّة لا تؤمنُ بوجود الله (72.2%)، بينما 20.8% هم من اللاأدريّين، وفقط 7% يؤمنون بوجود الله. قام إكلاند وشايتل (2007) بتحليل الإجابات التي تلقّوها من العلماء (الذين يعملون في مجال العلوم الاجتماعية والطبيعية) من 21 جامعةٍ نخبويّةٍ في الولايات المتّحدة. وصف نحو 31.2% أنفسهم على أنّهم مُلحدون بينما وصف 31% أنفسَهم بأنّهم لاأدريّون. أمّا العدد المتبقّي، فإنّ 7% يؤمنون بوجود قوّةٍ عُليا، و5.4% يؤمنون أحياناً بوجود الله، و15.5% يعتقدون بوجود الله ولكن مع شكوك، بينما يؤمن 9.7% بوجود الله من دون شك. على خلاف عموم السكّان، فإنّ العلماء الأكبر سنّاً في هذه العيِّنة لم يُبدوا تديُّناً كبيراً وفي الواقع كانوا أكثر ميلاً للتصريح بعدم إيمانهم بالله. من ناحيةٍ أخرى، قام غروس وسيمونز (2009) بفحص عيّنةٍ أكثر تبايناً من العلماء في الجامعات الأميركية ومن ضمنها الكليّات الأهلية، المؤسسات النخبويّة المانحة للدكتوراه، والكليات غير النخبويّة ذات المرحلة الدراسيّة البالغة أربع سنوات، والمعاهد الفنيّة الصغيرة الليبراليّة. توصّل هذان الباحثان إلى أنّ

[1]. Pew Forum.

أساتذة الجامعات بأغلبهم (الدائمين أو المساعدين) يتحلّون بالعقائد الإيمانيّة حيث يؤمن 34.9% بوجود الله، ويعتقدُ 16.6% بوجود الله مع بعض الشكوك، ويؤمن 4.3% بوجود الله أحياناً، بينما يعتقدُ 19.2% بوجود قوّةٍ عُليا. تأثّر الإيمانُ بالله بنوع المؤسّسة (حيث تدنىّ الإيمان في الكليات ذات المستوى الأعلى) وبالحقل المعرفيّ (حيث تبيّن أنّ الإيمان كان أدنى في ميدان العلوم المادية والبيولوجيّة من ميدان العلوم الاجتماعية والإنسانيات).

تُشيرُ هذه النتائج إلى أنّ الأكاديميين يتمتّعون بتنوُّعٍ دينيٍّ أكثر من الاعتقاد السائد وأنّ الأغلبية لا تُعارِضُ الدين. مع ذلك، فإنّ نسبة الملحدين واللاأدريّين في الوسط الأكاديمي في الولايات المتّحدة هي أكبر من النسبة الموجودة لدى عموم السكّان، وهذا تفاوتٌ يحتاجُ إلى التفسير. قد يتمثّلُ أحد الأسباب بالتحيُّز ضدّ المؤمنين في الميدان الأكاديمي؛ على سبيل المثال، حينما سُئل علماء الاجتماع عن استعدادهم لتوظيف شخصٍ مسيحيٍّ إنجيلي، صرّح 39.1% أنّهم سيكونون أقلّ استعداداً لتوظيفه، وقد انطبقتْ نتائجُ مُشابهةٌ على فئاتٍ دينيّةٍ أخرى كالمسلمين أو الموارنة. قد يتمثّل سببٌ آخر باعتقاد المؤمنين بآراءٍ نمطيّةٍ اجتماعيةٍ سلبيّةٍ تؤدّي بهم إلى الأداء دون المستوى المطلوب في المهام العلمية وإلى فقدان الاهتمام باتّباع حياةٍ مهنيّةٍ علميّة. توصّلتْ كمبرلي ريوس وغيرها (2015) إلى أنّ المشاركين غير المتديّنين يعتبرون بأنّ المؤمنين - خصوصاً المسيحيين - هم أقلّ كفاءةً وأقلّ وثوقاً بالعلم. حينما لاحظ المشاركون المسيحيون هذه الفكرة النمطية، أصبح أداؤهم أسوأ في المهام التي تتطلّبُ استدلالاً منطقياً (والتي تمّ إظهارها بشكلٍ مُضلّلٍ على أنّها «اختباراتٌ استدلاليةٌ علميةٌ») أكثر من الوقت الذي لم تُذكَر فيه هذه الفكرة النمطية.

من غير الواضح إذا ما كان نمط التفكير الديني والعلمي متعارضَيْن من الناحية الإدراكية. تُشير بعض الدراسات إلى أنّ الدين يستفيدُ بشكلٍ أكبر من النمط التفكيري الحدسي الذي يختلفُ عن الاستدلال التحليلي الذي يتّسمُ به العلمُ الطبيعي. من ناحيةٍ أخرى، فإنّ القبول بالآراء اللاهوتية والعلمية معاً يعتمدُ على الوثوق بالشهادة، وقد توصّل علماء الإدراك إلى وجود مُتشابهاتٍ في الكيفيّة التي يفهمُ الأطفالُ والبالغون من خلالها الشهادة بوجود كياناتٍ خفيّةٍ في الميدانيْن الديني والعلمي.

علاوةً على ذلك، فقد كان اللاهوتيون من أمثال الآباء والأساتذة الكنسيّين تحليليّين للغاية في كتاباتهم وأشاروا إلى أنّ الرابطة بين التفكير الحدسيّ والدينيّ قد تكون تحيُّزاً غربيّاً حديثاً. تبرزُ الحاجة لإجراء المزيد من الأبحاث لكي نتحقّق فيما إذا كانت الأنماط الفكريّة الدينيّة والعلمية متنافرةً جوهرياً.

2. العلم والدين في المسيحيّة والإسلام والهندوسيّة

كما ذكرنا سابقاً، فقد تركَّزتْ معظمُ الدراسات حول العلاقة بين العلم والدين على العلم في المسيحيّة. طُبِعَ عددٌ قليلٌ فقط من المنشورات التي تتناولُ التعاليم الدينيّة الأخرى، ويهتمُّ نزرٌ يسيرٌ نسبياً من الدراسات بالعلاقة بين العلم والدين في الأوساط غير المسيحية. بما أنّ العلم الغربي يُقدِّم ادّعاءاتٍ مُطلقة، يسهُلُ الافتراض بأنّ لقاءه مع التعاليم الدينيّة الأخرى يُشبه التفاعلات الملحوظة في المسيحيّة. ولكن بما أنه توجد عقائدُ دينيّةٌ مختلفة (مثلاً، في التعاليم الهندوسية، لا يتميّز الإله بشكلٍ تام عن الخَلق وذلك بخلاف المسيحيّة واليهودية)، وبما أنّ العلم قد حظي بمسارات تاريخيّةٍ مُختلفةٍ في الثقافات الأخرى، يمُكن للفرد أن يتوقّع وجودَ تناقضاتٍ في العلاقة بين العلمِ والدينِ في التعاليم الدينية المتنوّعة. من أجل تقديم معنىً لهذا الاختلاف، يُقدِّمُ هذا القسم نظرةً عامةً إلى العلم والدين في المسيحيّة والإسلام والهندوسية.

المسيحيّة دينٌ إبراهيميٌّ توحيديٌّ يُشكِّلُ أكبر ديانةً في يومنا الحالي، وقد انبثقتْ المسيحيّة عن اليهوديّة في القرن الأول الميلادي على يد مجموعةٍ من أتباع المسيح. يلتزمُ المسيحيون بالوحي المؤكَّد الموصوف في سلسلةٍ من النصوص الكنسيّة، ويتألّفُ هذا الوحي من العهد القديم الذي يضمُّ نصوصاً موروثةً من اليهودية، والعهد الجديد الذي يضمُّ أناجيل ماثيو، مرقص، لوقا، ويوحنّا (وهي رواياتٌ حول حياة المسيح وتعاليمه)، بالإضافة إلى الحوادث وتعاليم الكنائس المسيحيّة الأولى (مثلاً، أعمال الرُسُل، رسائل بولس)، وسِفر الرؤيا الذي يتناولُ أحداثَ آخر الزمان.

نظراً إلى أهميّة نصوص الوحي في الديانة المسيحية، يُعَدُّ «مثالُ الكتابيْن» نقطةَ انطلاقٍ مفيدة لبحث العلاقة بين المسيحية والعلم. وفقاً لهذا المثال، أظهر الله كيانه عبر «كتاب الطبيعة» بقوانينه المنتَظَمة و«الكتاب المقدّس» برواياته التاريخيّة وسرده للمعجزات. احتجّ أوغسطين (354-430) أنّ كتاب الطبيعة هو أيسر الاثنين لأنّ الكتاب المقدّس يتطلّبُ المعرفة بالقراءة بينما يمُكن للمتعلّمين والأميّين معاً أن يقرأوا كتابَ الطبيعة. في كتابه (Ambigua)، قام ماكسيموس المعترِف (580-662) بتشبيه الكتاب المقدّس والقانون الطبيعي بردائين يُحيطان بكلمة الله المجسَّدة حيث تُظهرُ الطبيعة إنسانيةَ المسيح بينما يُظهِرُ الكتاب المقدّس ألوهيّته. خلال القرون الوُسطى، بدأ يُدركُ المفكّرون من أمثال هيو سانت فيكتور (حوالي 1096-1141) وبونافنتورا (1221-1274) أنّ كتاب الطبيعة ليس واضحاً على الإطلاق. بما أنّ الخطيئة الأولى تُشوِّهُ منطقنا وفهمَنا، ما هي الاستنتاجات التي يستطيعُ البشر استخلاصَها بشكلٍ صحيحٍ عن الحقيقة القُصوى؟ استخدم بونافنتورا مثالَ الكتابيْن إلى درجةٍ أصبحتْ عبارة «كتاب الطبيعة» مرادفاً للخَلق، أي العالَم الطبيعي، وقد احتجّ بأنّ الذنب

يحجُبُ عقْلَ الإنسان إلى الحدّ الذي يُصبِحُ فيه كتابُ الطبيعة غيرَ قابلٍ للقراءة، وتبرزُ الحاجة للكتاب المقدّس لانطوائه على التعاليم عن العالَم.

ما زال يُجادلُ المفكّرون المسيحيون في ميدان العلم والدين حول كيفيّة ترابُط هذين الكتابيْن. يمُثِّلُ المنحى التطبيقيّ محاولة تفسير الكتاب المقدّس على ضوء العلم المعاصِر ويُعَدُّ منهجاً هرمنيوطيقياً لتأويل الإنجيل حيث يتوقّع الفرد بأنّ الإنجيل يُنبّئُ عن نظرياتٍ علميّة كالانفجار الكبير أو التطوُّر. ولكن كما يحتجُّ دينيس لامورو، فإنّ العديد من عبارات الإنجيل التي تبدو علميّةً هي باطلةٌ حيث إنّ حبّة الخردل ليستْ أصغر الحبوب، والنطف لا تتضمّن أشخاصاً صغيري الحجم، ولا يوجد سماء تفصل بين الماء على الأرض والماء في الفضاء، والأرض ليستْ مُسطّحةً أو مُستقرّة. بالتالي، فإنّ أيّ هيئةٍ معقولةٍ لدمْج كتاب الطبيعة والكتاب المقدّس سوف تقتضي المزيد من الفروقات الدقيقة والتعقيد. قام بعض علماء الدين من أمثال جون وِسلي (1703-1791) باقتراح زيادة مصادر المعرفة وإضافتها إلى الكتاب المقدّس والعلم. تمُثِّلُ الرباعيّة الوِسليّة (وهو مصطلحٌ لم يضعْه وِسلي نفسه) التفاعل النشيط بين الكتاب المقدّس، والتجربة (ومن ضمنها المكتشفات التجريبيّة للعلوم الطبيعية)، والتراث، والعقل.

حاول العديد من المفكّرين المسيحيين دمْجَ العلم والدين، واتّجهوا نحو تفسير مُكتشفات العلوم الطبيعية -كنظريّة التطوّر أو نظريّة الفوضى- من الناحية اللاهوتيّة مُستخدمين نماذج لاهوتية ثابتة كالإيمان الكلاسيكي، وعقيدة الإخلاء، وعقيدة الخَلق. احتجّ جون هاوت أنّ النظرة اللاهوتيّة المتمثِّلة بالإخلاء (تفريغ الذات) تمُهِّد الطريق لمكتشفات علميّة كنظرية التطوُّر، أي أنّ الإله المفرِّغ لذاته (أي الذي يحدُّ كيانه) ويخلقُ عالَماً متميزاً ومستقلاً، يمنحُ هذا العالَم اتّساقاً ذاتياً وهذا بدوره يُنتِجُ كوناً مُنظّماً لنفسه. تتمثّل النظرة الإبستمولوجيّة السائدة في العلم والدين المسيحي بالواقعيّة النقدية، وهي موقفٌ ينطبقُ على كلٍّ من اللاهوت (الواقعيّة اللاهوتيّة) والعلم (الواقعيّة العلميّة).

أدخل بربور هذه النظرة إلى أدبيات العلم والدين، وقام علماءٌ لاهوتيون كآرثر بيكوك (1984) وونتزل فان هويستين (1999) بتطويرها. تهدفُ الواقعيّة النقديّة إلى تقديم طريقٍ وسطٍ بين الواقعية البسيطة (أي العالَم كما نتصوّره) والفلسفة الذرائعية (أي كوْن تصوّراتنا ومفاهيمنا ذرائعيّةً محضة). تُشجّع الواقعيّة النقديّة على التأمُّل النقدي حول التصوُّر والعالَم وبالتالي فإنّها «نقدية»، وتتّسمُ بتوجّهاتٍ متنوّعةٍ في أعمال المؤلّفين المختلفين. على سبيل المثال، قام فان هويستين بتطوير شكلٍ ضعيفٍ من الواقعيّة النقديّة ضمن مفهومٍ عن العقلانية أتى بعد الفلسفة التأسيسية حيث تمّ تشكيل الآراء اللاهوتية من خلال عواملٍ اجتماعيّةٍ وثقافيّةٍ وبيولوجيّة مُتطوِّرة. أمّا مورفي، فقد قام بتلخيص الشروط العقائدية والعلمية لمقاربات العلم والدين واعتبر أنّ أيّ مقاربةٍ متكاملةٍ ينبغي أن

تتماشى بشكلٍ عام مع العقيدة المسيحية - وخصوصاً المبادئ الرئيسيّة كعقيدة الخَلق - وأن تسير في نفس الوقت وفقاً للملاحظات التجريبية من دون تقويض التطبيقات العلمية.

احتجّ عددٌ من المؤرِّخين بأنّ المسيحيةَ كانت عاملاً أساسياً في تطوُّر العلم الغربي. اعتبر بيتر هاريسون أنّ عقيدة الخطيئة الأولى قد لعبت دوراً مهماً في ذلك واحتجّ على وجود اعتقاد منتشر في أوائل الفترة المعاصِرة يُفيدُ بأنّ آدم قبل سقوطه كان يمتلكُ حواسّاً سامية، وذكاءً، وفهماً. نتيجةً لهبوطه، أصبحتْ الحواس الإنسانية أقلّ فعاليةً، وتقلّصتْ قدرتنا على القيام بالاستنتاجات الصحيحة، وغدتْ الطبيعة بحدِّ ذاتها أقلّ وضوحاً. لم يعد البشر بعد السقوط قادرين على الاعتماد بشكلٍ حصريٍّ على استدلالهم البديهي لكي يفهموا الطبيعة وأصبحوا بحاجةٍ لتكملة استدلالهم وحواسّهم من خلال إجراء الملاحظات بمساعدة آلاتٍ خاصّة كالمجهر والمِنظار الفلكيّ. كما كتب روبرت هوك في مقدّمة كتابه «الفحص المجهري» (Micrographia): «بسبب الفساد المستَمَد، المتأصِّل والمولود معه، وبسبب تنشئته وحديثه مع الناس فإنّ كلَّ إنسانٍ معرّضٌ للانزلاق في جميع أنواع الأخطاء...هذه هي المخاطر الكامنة في عملية المنطق البشري، ولا يُمكن أن تنبثق علاجاتها جميعاً إلا من الفلسفة الحقيقية والميكانيكية والتجريبية (العلم المستنِد إلى التجربة)».

لعلّ إحدى التطوّرات اللاهوتيّة الأخرى التي سهّلت تصاعد العلم الطبيعي كانت «إدانة باريس» (1277) التي حظرت تعليم أو قراءة الآراء الطبيعية الفلسفية التي كانت تُعَدُّ بدعةً كرسائل أرسطو المادية. نتيجةً لهذا الأمر، فتحت الإدانة المجال الفكري للنظر أبعد من الفلسفة الطبيعية اليونانية القديمة. على سبيل المثال، كان بعضُ فلاسفة القرون الوُسطى كجون بوريدان (القرن الرابع عشر) يعتقدون بالمبدأ الأرسطي الذي يُفيدُ عدم إمكانيّة وجود الفراغ في الطبيعة. ولكن حينما غدتْ هذه الفكرة معقولة، أصبح بإمكان الفلاسفة الطبيعيين كإفانجليستا توريتشيلي (1608-1647) وبلايز باسكال (1623-1662) إجراء التجارب على الضغط الجوّي والفراغ.

لكي يقدّموا أدلةً إضافيّةً على الدور التشكيلي الذي لعبه الدين المسيحي في تطوير العلم الطبيعي، أشار بعض المفكّرين إلى العقائد المسيحية التي كان يؤمنُ بها فلاسفة طبيعيّون بارزون في القرن السابع عشر. على سبيل المثال، كتب كلارك ما يلي: «حينما تستثني الله من تعريف العلم الطبيعي، فإنّك تقومُ من خلال حركةٍ واحدةٍ باستبعاد أعظم الفلاسفة الطبيعيين في ما يُسمّى بالثورة العلمية وهم: كِبلر، كوبرنكوس، غاليليو، بويل، ونيوتن على سبيل المثال لا الحصْر».

أمّا مفكّرون آخرون، فإنّهم يذهبون إلى حدّ الادّعاء بأنّ المسيحيّة كانت فريدةً ومهمّةً في تحفيز الثورة العلمية. يعتبرُ رودني ستارك (2004) أنّ الثورة العلمية كانت بالفعل تطوّراً بطيئاً وتدريجياً

انبثق عن اللاهوت المسيحي في القرون الوُسطى. ولكنّ هكذا ادّعاءات لا تعترفُ بالمساهمات الحقيقية للعلماء المسلمين واليونانيين (على سبيل المثال لا الحصر) في عملية تطوُّر العلم المعاصِر. بالرغم من هذه التفاسير الإيجابية للعلاقة بين العلم والدين في المسيحية، ما زالت توجد مصادرٌ للتوتُّر المستمر. على سبيل المثال، ما زال الأصوليون المسيحيون يرفعون أصوات المعارضة ضدّ نظرية التطوُّر.

3. الروابط المعاصِرة بين العلم والدين

يشتملُ العمل الحالي في ميدان العلم والدين على سعةٍ من الموضوعات ومن ضمنها الإرادة الحرّة، الأخلاق، الطبيعة البشريّة، والوعي. يُناقِشُ علماءً اللاهوت الطبيعي المعاصرون وجود الدقّة في العالَم - وعلى وجه الخصوص أدلّة التصميم التي تعتمدُ على هذه الدقّة - وتفسير علم الكون المتعدّد، ومعنى الانفجار الكبير. على سبيل المثال، قام مفكّرون من أمثال هاد هادسون (2013) باستكشاف الفكرة التي تُفيدُ بأنّ الله قد خلق أفضل الأكوان الممكنة على الإطلاق. في ما يلي، نُقدّمُ نظرةً عامة لموضوعَيْن قد أثارا اهتماماً وجدلاً كبيراً خلال العقود الماضية وهما: الفعل الإلهي (ومسألة الخَلق التي ترتبطُ به بشكلٍ وثيق) ومنشأ الإنسان.

أ) الفعل الإلهي والخَلق

قبل أن يقوم العلماء بتطوير آرائهم حول علم الكون ونشأة العالم، كانت الثقافات الغربيّة تمتلكُ عقيدةً تفصيليّةً حول الخَلق تعتمدُ على النصوص الإنجيلية (مثلاً: أول ثلاثة فصول من سفر التكوين وسفر الرؤيا) وكتابات الآباء الكنسيّين كأوغسطين. تحملُ هذه العقيدة السمات المترابِطة التالية:

أولاً، ابتدع الله العالَم من لا شيء، أي بتعبيرٍ آخر، لم يحتاج الله لأيِّ موادٍ موجودة سابقاً لصنع العالَم وذلك على خلاف خالق الكون المادي (في الفلسفة اليونانية) الذي خلق العالَم من المادة الفوضويّة الموجودة مُسبقاً. ثانياً، يختلف الله عن العالَم، فالعالَم ليس مُساوياً له أو جزءاً منه (على خلاف مذهب الحلوليّة أو وحدة الوجود) وليس انبعاثاً (ضرورياً) صادراً عن وجود الله (على خلاف الأفلاطونية الجديدة). في الواقع، خلق الله العالَم بإرادة حرّة، وهذا يُحدِثُ انسجاماً جذرياً بين الخالق والمخلوق حيث إنّ العالم يعتمدُ بشكلٍ جذريٍّ على فعل الله الإبداعيّ وقيمومته بينما لا يحتاجُ الله بنفسه للخَلق. ثالثاً، تُفيدُ عقيدة الخَلق بأنّ المخلوقات تتمتّع بالخير الجوهري (وهذا ما يؤكّده سفر التكوين مراراً). يحتوي العالَم على الشرّ ولكنّ الله لا يتسبّب بحدوث هذا الشرّ بشكلٍ مباشر. بالإضافة إلى ذلك، لا يُحافظ الله على المخلوقات بدون فاعليّةٍ ذاتيّةٍ من قِبله

بل يقوم بدور فعّال من خلال الأفعال الإلهية الخاصة لرعاية المخلوقات (المعجزات والوحي). رابعاً، أعدّ اللّه الأمور لنهاية العالَم وسوف يقومُ بخلق جنّةٍ وأرضٍ جديدة، وبهذه الطريقة سوف يُستَأصلُ الشرّ.

ترتبط بعقيدة الخلق آراءٌ حول الفعل الإلهي. وعادةً ما يقومُ علماء اللاهوت بالتفريق بين الفعل الإلهي العام والخاص. للأسف، لا يوجد تعريفٌ متّفقٌ عليه بشكلٍ عام حول هذين المفهومَين في ميدانيّ اللاهوت أو العلم والدين. تتمثّلُ إحدى وسائل التمييز بينهما في اعتبار أنّ الفعل الإلهي العام هو الخلق وقوام الواقع، أمّا الفعل الإلهي الخاص فهو مجموع الأفعال الصادرة عن العناية الإلهية في أوقات وأماكنٍ معيّنة كالمعجزات وإلقاء الوحي إلى الأنبياء. يسمحُ هذا التمييز للمخلوقات بأن تكونَ مُستقلّةً ويُشيرُ إلى أنّ الله لا يتحكّم بشكلٍ دقيق بكلِّ تفصيلٍ في عالم الخلق. بالرغم من ذلك، فإنّ هذا التفريق ليس دائماً واضحَ المعالم لأنّه يصعب تحديد كوْن بعض الظواهر فعلاً إلهياً عاماً أو خاصاً. على سبيل المثال، يبدو أنّ مسألة القربان المقدّس في المذهب الكاثوليكي (حيث يُصبح الخبز والخمر جسد المسيح ودمه) أو بعض معجزات الشفاء خارج الكتاب المقدّس هي اعتياديةٌ بما فيه الكفاية لتكون جزءاً من الفعل الإلهي العام ولكن يبدو أنّها تشتملُ على نوعٍ من التدخُّل الإلهي الخاص من قِبل الله. قام ألستون (1989) بالتفريق بين الأفعال الإلهيّة المباشرة وغير المباشرة حيث اعتبر بأنّ الأفعال المباشرة تجري دون استخدام الأسباب الطبيعية بينما تتحقّق الأفعال غير المباشرة من خلال الأسباب الطبيعية. بالاستفادة من هذا التفريق، يوجد أربعة أنواعٍ من الأفعال التي يمُكن أن يُجريها الله: يمُكنه عدم التصرُّف في العالم على الإطلاق، أو التصرف بشكلٍ مباشرٍ فقط، أو التصرف بشكلٍ غير مباشر فحسب، أو التصرف بشكلٍ مباشر وغير مباشر معاً.

في أدبيات العلم والدين، يوجد سؤالان رئيسيان حول الخلق والفعل الإلهي. إلى أيِّ حدٍّ يمُكن أن تتطابق العقيدةُ المسيحيّة عن الخلق والآراء التقليديّة عن الفعل الإلهي مع العلم؟ كيف يمُكنُ فهمُ هذين المفهومَيْن ضمن إطارٍ علمي، مثلاً: ماذا يعني قيام الله بالخلق والفعل؟ ينبغي أن نُلاحظ بأنّ عقيدةَ الخلقِ لا تُصرّح بشيءٍ عن عمر الأرض ولا تُحدِّد نمطاً من الخلق، وهذا يسمحُ بوجود نطاق واسعٍ من الآراء الممكنة ضمن العلم والدين حيث تُعَدُّ نظريّة خلق الأرض الفتيّة واحدةً من الآراء التي تتطابقُ مع الكتاب المقدّس. بالفعل، فإنّ بعض النظريات العلمية كنظريّة الانفجار الكبير التي اقترحها لأوّل مرّةٍ الراهب البلجيكي جورج ليميتر (1927) تبدو متناسبةً مع عقيدة الخلق حيث يظهر دعمُها لمبدأ الخلق من العدم لأنّها تنصُّ على أنّ الكون قد تشكّل من وضعٍ اتّسم بغاية الحرارة والكثافة منذ نحو 13.8 مليار سنة بالرغم من أنّ بعض الفلاسفة قد عارضوا التفسير الذي يُفيدُ بأنّ الكون له مبدأٌ زمنيّ.

تمثّلتْ المحصّلة النهائية للاكتشافات العلمية منذ القرن السابع عشر بحسب المنهج الغربي بإبعاد الله بشكلٍ متنامٍ إلى الهامش، وقد تحقّق خرْق العلم لميدان الدين (المسيحي تحديداً) عبر طريقين: أولاً: قامت الاكتشافات العلمية - من الجيولوجيا ونظريّة التطور على وجه الخصوص - بتحدّي البيانات الإنجيلية حول مسألة الخلق وحلّت مكانها. بينما لا تحتوي عقيدةُ الخلق على تفاصيلٍ حول كيفيّة الخلق وزمانه، إلا أنّ الإنجيل كان يُعتَبَرُ حجّة. ثانياً، يبدو أنّ المفهوم الصادر عن القوانين العلمية للفيزياء في القرنين السابع عشر والثامن عشر لم يترك مجالاً للفعل الإلهي الخاص. سوف نناقش هذين التحديّين في ما يلي مع حلولٍ مقترحةٍ في الأدبيات المعاصِرة للعلم والدين.

عادةً، يعتمد المفكّرون المسيحيون على الإنجيل كمصدرٍ للمعلومات التاريخية، ولكنّ التفسير الإنجيلي لقصص الخلق - وعلى وجه الخصوص القصص الواردة في أول فصلين من سفر التكوين (وبعض الفقرات الأخرى المتناثرة كتلك الواردة في سفر أيوب)- يبقى مليئاً بالصعوبات. هل ينبغي تفسير هذه النصوص بأسلوبٍ تاريخيٍّ أو مجازيٍّ أو شعريّ؟ وماذا نفعل بحقيقة وجود الاختلاف في ترتيب الخلق ضمن هذه القَصص؟ قام جيمز آشر (1581-1656)، رئيس الأساقفة الأنغليكانيين، باستخدام الإنجيل لكي يحدّد أنّ بدءَ الخلق كان في السنة 4004 قبل الميلاد. بالرغم من أنّ هذه التفاسير الحرفيّة لقصص الخلق في الإنجيل لم تكن نادرةً وما زال يتّبعها المؤمنون بنظريّة خلق الأرض الفتيّة في يومنا الحالي، إلا أنّه سبق وقام علماء اللاهوت قبل آشر بتقديم تفاسيرٍ بديلةٍ وغير حِرفيّةٍ للمضامين الإنجيلية. منذ القرن السابع عشر فصاعداً، تعرّضت عقيدة الخلق في المسيحية للضغط من علم الجيولوجيا حيث أشارت الاكتشافات إلى أنّ عمر الأرض هو أكبر بكثير من 4004 عام قبل الميلاد. من القرن الثامن عشر، قام فلاسفةٌ طبيعيون من أمثال ميليه، لامارك، تشيمبرز، وداروين باقتراح نظرياتٍ تحويليّة (ما يُسمّى اليوم تطوُّرية) تبدو غير متطابقةٍ مع تفاسير الكتاب المقدّس حول الخلق المميّز للأنواع. بعد نشر كتاب داروين «أصل الأنواع» (1859)، نشأ نقاشٌ مستمرٌ حول كيفيّة إعادة تفسير عقيدة الخلق على ضوء نظريّة التطوُّر.

قام تيد بيترز ومارتينيز هيولِت (2003) بتحديد نطاق الفعل الإلهي من أجل توضيح المواقف المختلفة حول الخلق والفعل الإلهي في الأدبيات المعاصِرة للعلم والدين، وفرّقا بين بُعدَين في هذا النطاق وهما: درجة الفعل الإلهي في العالَم الطبيعي وهيئة التفاسير السببيّة التي تربطُ الفعل الإلهي بالعمليات الطبيعية. في أحد الطرفين، يقفُ المؤمنون بالخلق الذين يعتقدون بأنّ الله قد خلق العالَم وقوانينه الأساسية وأنّه يقومُ أحياناً بأفعالٍ إلهيّة مميّزةٍ (المعجزات) التي تتدخّل في نسيج القوانين، ويُنكرون وجودَ أيِّ دورٍ للانتقاء الطبيعي في أصل الأنواع. في عقيدة الخلق، توجد نظريّة خلق الأرض القديمة ونظريّة خلق الأرض الفتيّة. تقبلُ النظريّة الأولى بعلم

الجيولوجيا ولكنّها ترفض البيولوجيا التطوّرية بينما ترفضُ النظرية الثانية الاثنين معاً. إلى جانب عقيدة الخلق، تردُ مسألةُ التصميم الذكي التي تؤكّدُ على التدخُّل الإلهي في العمليات الطبيعية. يعتقدُ المؤمنون بالتصميم الذكي في عملية الخلق بأنّ الدليل على هذا التصميم يقعُ في التعقيدات غير القابلة للاختزال الكامنة في الكائنات الحيّة، وعلى هذا الأساس يستنتجون وجودَ التصميم والهدفية. كغيرهم من المؤمنين بقضيّة الخلق، يُنكرون وجودَ دورٍ مهم لعمليّة الانتقاء الطبيعي في تشكيل التعقيد العضوي ويؤكّدون على التفسير التدخُّليّ للفعلِ الإلهي. لأسبابٍ سياسيّة، لا يُحدّدون بأنّ المصمّم الذكي الذي يؤمنون به هو الله لأنّهم يأملون تجنُّبَ الفصل الدستوري بين الكنيسة والدولة في الولايات المتّحدة الذي يحظرُ تعليم العقائد الدينيّة في المدارس الرسميّة.

أمّا علماء التطوّر المؤمنون بالله، فإنّهم يتّخذون منهجاً غير تدخّليٍّ تجاه الفعل الإلهي ويعتبرون بأنّ الله يخلقُ بشكلٍ غير مباشرٍ عبر قوانين الطبيعة (الانتقاء الطبيعي مثلاً). على سبيل المثال، يعتبرُ عالم اللاهوت جون هاوت (2000) بأنّ العناية الإلهيّة هي حبٌّ للغير وأنّ الانتقاء الطبيعي وغيره من العمليات الطبيعية هي تجلياتٌ لهذا الحب لأنّها تدعمُ الاستقلال والحرية. بالرغم من أنّ علماء التطوُّر المؤمنين بالله يسمحون بمقدارٍ من الفعل الإلهي الخاص -خصوصاً معجزة تجسُّد المسيح- إلا أنّ الربوبيّين من أمثال مايكال كوري (1994) يعتبرون أنّه يوجد فقط فعلٌ إلهيٌّ عام: أي أنّ الله قد وضع قوانينَ الطبيعة وتركها تجري كالساعة من دون تدخُّلٍ إضافيٍّ من قِبله. بالرغم من ذلك، فإنّ مذهب الربوبيّة بعيدٌ جداً عن المادية الأنطولوجيّة التي تُفيدُ بأنّ العالم المادي هو وحده الموجود.

تأثّرتْ الآراءُ حول الفعل الإلهي بالتطوّرات الفيزيائيّة وتفسيراتها الفلسفية. في القرن السابع عشر، قام الفلاسفة الطبيعيون من أمثال روبرت بويل وجون ويلكينز بتطوير نظرةٍ ميكانيكية إلى العالَم تُفيدُ بأنّ العمليات النظاميّة والقانونية هي التي تحكمه. ولكنّ القوانين الثابتة قد شكّلت صعوباتٍ أمام مفهوم الفعل الإلهي الخاص، إذ كيف يُمكنُ لله أن يتصرّف في عالمٍ محدَّدٍ بالقوانين؟ إحدى أساليب النظر إلى المعجزات والأشكال الأخرى من الفعل الإلهي الخاص هي اعتبارها أفعالاً تُعلّقُ أو تُهملُ القوانين الطبيعية بطريقةٍ ما. على سبيل المثال، عرّف ديفيد هيوم المعجزة كـ«انتهاكٍ لإحدى قوانين الطبيعة بمشيئةٍ محدّدة للإله أو تدخُّل فاعلٍ غير مرئيّ»، وبعده، قام ريتشارد سوينبورن بتعريف المعجزة كـ«انتهاكٍ لقانون طبيعيٍّ من قِبل الإله». عادةً ما يوصف مفهوم الفعل الإلهي على أنّه تدخُّلي، والتدخُّلية تعتبرُ بأنّ العالَم محدَّدٌ سببياً وبالتالي على الله أن يفتح المجال أمام الأفعال الإلهيّة الخاصة. ولكن على النقيض من ذلك، تقتضي أشكال

الفعل الإلهي غير التدخليّة أنّ العالَم في إحدى مستوياته هو غير محدَّدٍ سببياً وبالتالي يستطيعُ الله التصرُّف من دون تعليقٍ أو إهمالٍ لقوانين الطبيعة.

في القرن السابع عشر، أفاد شرحُ آليات الطبيعة على ضوء القوانين الفيزيائية الدقيقة في الدلالة على عبقريّة المصمّم الإلهي. وصل دليل التصميم إلى ذروته خلال القرن السابع عشر وأوائل القرن الثامن عشر، وليس مع إصدار كتاب ويليام بايلي «اللاهوت الطبيعي» (1802) الذي يُعَدُّ صوتاً متأخراً في الجدال حول دليل التصميم. على سبيل المثال، اقترح صامويل كلارك وجودَ برهان استدلاليٍّ منبثقٍ من التصميم وذلك من خلال الرجوع إلى علم نيوتن، ونبّه إلى وجود «الانتظام الرائع لحركاتٍ جميع الكواكب من دون أفلاك التدوير، والمحطات، والارتدادات أو أيّ انحرافٍ أو ارتباكٍ على الإطلاق».

إحدى الاستنتاجات الأخرى التي أشارت إليها الفيزياء الجديدة المستندة إلى القوانين هي أنّه باستطاعة الكون الجريان بيسر من دون الحاجة إلى تدخُّل الإله. يبدو أنّ فهم الكون بطابع حتميٍّ وعلى أنّه محكومٌ من قبل القوانين السببيّة الحتميّة – كما أبرزه لابلاس (1749-1827) مثلاً - لم يترك أيَّ مجالٍ للفعل الإلهي الخاص الذي يُعَدُّ عنصراً رئيسياً في العقيدة المسيحية المتمثّلة بالخلق. اعترض نيوتن على هذه التفاسير في ملحق كتابه Principia في 1713هـ واعتبر أنّه يُمكن شرح حركة الكواكب وفقاً لقوانين الجاذبيّة إلا أنّ مواقع مداراتها ومواقع النجوم التي تبتعد بما فيه الكفاية حيث لا تؤثّر على بعضها من ناحية الجاذبيّة تقتضي تفسيراً إلهياً. احتجّ ألستون (1989) - على خلاف المفكّرين من أمثال بولكينغهورن (1998) - أنّ الفيزياء الميكانيكيّة قبل القرن العشرين تطابقتْ مع الفعل والإرادة الحرّة الإلهية. حينما نفترضُ وجود عالمٍ محتومٍ بشكلٍ تام ووجود العلم الإلهي الكلي، يُمكن أن يقوم الله بوضع الشروط الأوليّة وقوانينَ الطبيعة بطريقةٍ تُحقّق خططه، وفي هكذا عالمٍ ميكانيكيٍّ يكونُ كلُّ حدثٍ هو فعلٌ إلهيٌّ غير مباشر.

قامتْ أوجه التقدُّم في الفيزياء في القرن العشرين ـ ومن ضمنها نظريات النسبيّة العامة والخاصة، ونظريّة الفوضى، ونظريّة الكم ـ برفض النظر إلى الخلق كآلية الساعة الميكانيكية. في النصف الأخير من القرن العشرين، تمّ استكشاف نظريّة الفوضى وفيزياء الكم كوسائلٍ ممكنة لإعادة تفسير الفعل الإلهي. اقترح جون بولكينغهورن (1998) بأنّ نظرية الفوضى لا تُقدِّم حدوداً إبستمولوجيةً لما يُمكن أن نعرفه عن العالَم فحسب، بل تُوفِّرُ للعاَم أيضاً «انفتاحاً أنطولوجياً» حيث يُمكن لله أن يتصرّف دون انتهاكٍ لقوانين الطبيعة. تكمنُ إحدى صعوبات هذا النموذج في انتقاله من معرفتنا بالعالم إلى الافتراضات حول ماهيّة العالم: هل تعني نظريّة الفوضى أنّ النتائج غيرُ محدّدة فعلاً أو أنّنا كبشرٍ محدودين لا نستطيع التنبُّؤ بها؟ اقترح روبرت راسل (2006) أنّ الله يتصرّف في الحوادث

الكميّة، وهذا يسمح له أن يعمل بشكلٍ مباشر في الطبيعة من دون نقض قوانينها، وبالتالي يكونُ هذا النموذج غير تدخُّليٍّ. بما أنّه لا توجد أسبابٌ طبيعيّةٌ فعّالةٌ على المستوى الكمّي وفقاً لتفسير كوبنهاغن لميكانيكيا الكم، يتمّ اختزال الله في الأسباب الطبيعية، وقد لخّص مورفي (1995) نموذجاً تصاعدياً مماثلاً حيث يتصرّف الله في الفضاء الذي يوفّره عدم التحديد الكمي. لقد لاقت هذه المحاولات لتحديد أفعال الله ضمن ميكانيكيا الكم أو نظرية الفوضى - والتي أطلقتْ عليها ليديا جايغر «الفيزيائية زائد الله» - نقداً شديداً، فمن غير الواضح في النهاية إذا كانتْ تسمح نظرية الكم بحدوث الفعل الإنسانيّ الحرّ فضلاً عن الفعل الإلهي الذي لا نعرف الكثير عنه. إلى جانب هذا، احتجّ ويليام كارول (2008) استناداً إلى الفلسفة التومائيّة على أنّ المفكّرين من أمثال مورفي وبولكينغهورن قد أخطآ على مستوى المقولة، فالله ليس سبباً بنفس الطريقة التي تكونُ فيها المخلوقات أسباباً فيتنافس مع الأسباب الطبيعية، ولا يحتاج الله إلى عدم التحديد لكي يتصرّف في العالم، بل إنّ الله كسببٍ رئيسيٍّ يدعمُ ويضع الأساس للأسباب الثانوية.

بينما يتوافقُ هذا الحلّ مع مذهب الحتميّة (حيث لا تهم كثيراً التفاصيل الدقيقة للفيزياء وفقاً لهذه النظرة)، إلا أنّه يُشوِّش الفارق بين الفعل الإلهي العام والخاص. علاوةً على ذلك، فإنّ عقيدة التجسيد تُشير إلى أنّ فكرة كون الله ضمن الأسباب الطبيعيّة ليست غريبةً في اللاهوت وأنّ الله يتصرّف أحياناً كسببٍ طبيعي.

برز جدالٌ حول الدرجة التي تكونُ فيها العشوائيّة ميزةً أصيلةً للخلق وكيف يترابط الفعل الإلهي مع الصدفة. تُشكِّلُ الصدفة والعشوائيّة خصائص مهمّة في نظريّة التطوّر (أي الاستبقاء غير العشوائي للاختلافات العشوائية). في تجربةٍ فكريّةٍ شهيرة، تخيّل غولد أنّه بإمكاننا إرجاع شريط الحياة إلى زمن «طَفل بورغيس» (أي منذ 508 مليونٍ سنة)، ولكنّ فرصة وصولنا إلى أيِّ شيءٍ يُشبه الكائنات الحيّة في زمننا الحالي هي ضئيلةٌ إلى درجة الانعدام.

وفقاً للتفسير الإلهي، قد تكونُ العشوائيّة بُعداً ظاهراً فقط للخلق أو ميزةً أصيلة. يُشيرُ بلانتينغا إلى أنّ العشوائية تفسيرٌ فيزيائيٌّ للدليل، وهناك إمكانيّة بأنّ الله قد هدى كلَّ طفرةٍ في عملية التطوُّر. بهذه الطريقة، يكون الله قد هدى مسيرة التاريخ التطوُّري عبر التسبُّب بإحداث الطفرات الصحيحة في الوقت المناسب وبالتالي قام بحفْظ أشكال الحياة التي أفضتْ إلى النتائج التي توخّاها.

من ناحيةٍ أخرى، يعتبرُ بعضُ المفكّرين أنّ العشوائية هي ميزةٌ أصيلة في التصميم وليست مجرّد مظهرٍ فيزيائيٍّ خادع. يكمنُ التحدّي الذي يُواجههم في تفسير كيفيّة تطابُق العناية الإلهية مع العشوائية الفعليّة (وفق نظرة مذهب الربوبيّة، يُمكن للفرد أن يقول ببساطة بأنّ الله قد أنشأ الكون ولكنّه لم يتدخّل في مجراه ولكنّ هذا الخيار ليس مُتاحاً أمام المؤمنين بالألوهيّة، ومعظم المفكّرين في ميدان العلم والدين هم مؤمنون وليسوا ربوبيين).

الدين والذكاء الاصطناعي

لمن الأصالة: للإنسان أم لإبداعه؟

علي رضا قائمي نيا [*]

يتناول هذا البحث واحدةً من القضايا المعرفيّة التي أخذت مساحةً بيّنةً من الجدل منذ عصر التنوير إلى يومنا هذا، عنينا بها علاقة الدّين بالتحوّلات العلميّة الكبرى ولا سيما ما يعني قضية الذكاء الاصطناعي.

يتمحور البحث حول السؤال المركب التالي:

ما هو التأثير الذي يتركه الادّعاء القائل: (إنَّ الحاسوب الآلي يفكّر، أو إنّ الشيء الوحيد الذي يستطيع التفكير هو الحاسوب الآلي)، في بعض معتقداتنا الدينيّة؟ وبالتالي، هل يتعارض هذا الادّعاء مع مضامين النصوص الدينيّة؟

المحرر

في ما يتعلّق بالذكاء هناك ادعاءان هامّان، وهما: إن البعض يدّعي أنّ الحاسوب الآلي يفكّر بالمعنى الحقيقيّ للكلمة (فرضيّة النظام الرمزي)[1]. والبعض الآخر يدّعي أنّ الذي يفكّر إنمّا هو الحاسوب الآلي (فرضيّة النظام الرمزي القوي)[2]. كما أنّ النصوص الدينيّة تستند في بعض الموارد إلى التفكير والتعقّل. فهل يُستعمل التفكير في كلا الموردين بمعنى واحدٍ؟ وهل يمكن للدّين والنصوص الدينيّة أن تُظهر بعض الاختلافات بين الإنسان والحاسوب الآلي؟

---

*- عضو اللجنة العلمية في (برٔوهشگاه فرهنگ وانديشه اسلامي). عالم دين ومن المحققين والباحثين في المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية للعتبة العباسية.

- تعريب حسن علي مطر.

[1]. The symbol system hypothesis.

[2]. The strong symbol system hypothesis.

الكلمات المفتاحيّة: الدّين، الذّكاء، الذّكاء الاصطناعي، فرضيّة النّظام الرّمزي، فرضيّة النّظام الرّمزي القويّ، التعقّل، الغرفة الصينيّة.

إنّ الذكاء الاصطناعي[1] الذي يُطلق عليه في بعض الأحيان (AI) اختصاراً، يُعدّ واحداً من أكثر الفروع الفلسفيّة التحقيقيّة إثارةً للانبهار والتعجّب. وقد أحدث ظهور الحاسوب الآلي قفزات ملحوظةً جداً في حياة البشر، وكان لحقل الفلسفة نصيبه من ذلك. فقد أثار الفلاسفة تساؤلاتٍ فلسفيّةٍ كثيرةٍ حول اختلاف ذكاء الإنسان عن ذكاء الحاسوب الآلي، وقد أفضت جميع هذه التساؤلات إلى طرح بحث <الذّكاء الاصطناعي>.

إنّ الغاية من <الذكاء الاصطناعي> هي فهمُ طبيعة الذكاء البشري من خلال دراسة تركيبة البرامج الحاسوبيّة، وطريقة حلّ المسائل بواسطة الحاسوب الآلي. يذهب المتخصصون في هذا الحقل إلى الاعتقاد بأنّ من شأن هذه الدراسة أن توضّح أسلوب وطريقة عمل وجزئيات الذكاء البشري.

إنّ دراسة العلاقة والصّلة بين هذا الحقل والدّين يعدّ من أحدث حقول أبحاث <العلم والدين>. وقبل الدخول في هذا البحث لا بدّ من بيان بعض الأمور العامة والكليّة بشأن الذكاء الاصطناعي.

مصطلح الذكاء

يجب قبل كلّ شيءٍ بيان مراد المتخصصين في الذكاء الاصطناعي من مصطلح <الذكاء>[2]؛ وذلك بسبب الاختلاف التام لرؤيتهم تجاه مقولة الذكاء والمفاهيم المرتبطة به، مثل: العقل والذهن وما إلى ذلك. واليوم نجدُ في العلوم الراهنة استعمالاً واسعاً لمصطلح الذكاء في علم النّفس، حيث يبحث علماء النّفس في حظوظ الأشخاص من الذكاء والأمور المرتبطة به. وأمّا في الذكاء الاصطناعي فهناك توظيفٌ واستعمالٌ مختلفٌ لهذا المصطلح (Desouza, 2002, p. 27).

في الذكاء الاصطناعي يتمّ ـ قبل كلِّ شيءٍ ـ تقديم تعريفٍ عمليٍّ للذكاء. وفي العادة يبدي الفلاسفة ميلاً أكبر إلى التعاريف المفهوميّة، ويسعون إلى إيضاح مفهوم الذكاء والعقل وما إلى ذلك. في حين أنّ المتخصّصين في الذكاء الاصطناعي ـ ولأسبابٍ تخصّهم ـ يميلون إلى التعريف العملي. ومن بين تلك الأسباب أنّ النّزاعات المفهوميّة لا تنطوي على فائدة تذكر، وغالباً ما تكون نتائجها عقيمة. فإذا أردنا العثور على طبيعة وماهيّة العلاقة والارتباط بين <الذّكاء> و<التفكير> من خلال تعريف مفهوميهما، لنرى ما إذا كان الذكاء هو التفكير أم لا، فإننا سندخل حينها في نزاعٍ لفظيٍّ لا نهاية له. إذ

[1]. Artificial Intelligence.

[2]. Intelligence.

لا شكّ في وجود اختلاف مفهوميٍّ بين هاتين المفردتين، ولا يمكن لهما أن تشيرا إلى شيءٍ واحد، وبذلك فإنّهم لا يدّعون التساوي المفهومي بين هاتين الكلمتين. بل إنّهم ـ كما سيأتي توضيحه لاحقاً ـ يذهبون إلى الاعتقاد بأنّ هذين المصطلحين يشيران إلى حقيقةٍ قابلةٍ للتقييم.

وفي إطار تحديد معنى الذكاء قدّم ألان تورينج[1] ـ وهو من طلائع بحث الذكاء الاصطناعي ـ في معرض بيان الأهداف العمليّة التي ينشدها من وراء الذكاء الاصطناعي، تعريفاً مقبولاً بالنسبة إلى الجميع. وكان الدافع من وراء طرح هذا الملاك يرمي ـ كما أسلفنا ـ إلى تجنّب النّزاعات اللّفظيّة والأبحاث الفلسفيّة العقيمة. لقد أدرك تورينج أنّه لا يستطيع من خلال الخوض في الأبحاث الفلسفيّة السائدة بشأن هذه الكلمة أن يقيم ارتباطاً بين وظائف الآلات والذهن البشري. ومن هنا يقترح تورينج التخلّي عن المسائل اللفظيّة والمفهوميّة في هذا الشأن، وتقديم اختبارٍ بسيطٍ في هذا المجال، ونعمل بعد ذلك على دراسة ذات الآلة بشكلٍ عينيٍّ وملموسٍ. كما توقع أنّ أجهزة الحاسوب الآلي ستخرج ـ حتى عام 2000 م ـ من هذا الاختبار بنجاحٍ، وأنّ التعاريف المخالفة ستبدو عندها فاقدةً للمعنى.

إنّ اختبار تورينج يقوم على أساس لعبةٍ اسمها <لعبة التقليد>[2]. وفي هذه اللّعبة هناك ثلاثة أشخاصٍ غرباء، اثنان منهم ـ وهما الشاهدان ـ من جنسين مختلفين (ذكر وأنثى)، والثالث هو السائل. وفي هذه اللّعبة يسعى السائل من خلال طرح الأسئلة إلى التعرّف على جنس الشاهدين، وإن أحد الشاهدين ـ وهو الرجل ـ يحاول إخفاء جنسه، في حين أن الشاهد الآخر ـ وهو المرأة ـ يجيب عن الأسئلة بكلِّ صدقٍ وصراحةٍ. فإن أمكن للسائل أن يصل إلى الإجابة الصحيحة تكون المرأة هي الفائزة، وأمّا إذا لم يصل إلى الإجابة الصحيحة يكون الفائز هو الشاهد الرجل. ولكي لا يحصل السائل على أيِّ أدلّة تساعده على حلِّ اللّغز والتعرّف على الجنسين، من قبيل الأصوات والوجوه وما إلى ذلك، يتمّ توجيه الأسئلة والأجوبة عبر الآلة الكاتبة ومن وراء الجدار. تقوم رؤية تورينج على القول بأنّنا لو استبدلنا الحاسوب الآلي بالشاهد الرجل، وأدركنا أنّ هذا الجهاز يستطيع أن يستغفل السائل بشكلٍ ذكي، فإنّه سيخرج من هذا الاختبار بنجاحٍ (Haugeland, 1985, p. 6).

كيف أصبحت هذه اللعبة العجيبة والغريبة اختباراً معتبراً للذكاء؟ إنّ الاستفادة من الآلة الكاتبة البعيدة والرجل الذي يسعى إلى خداع السائل وما إلى ذلك، يمثّل في مجموعه ـ بحسب الحقيقة

[1]. Alan Turing.
[2]. imitation game.

والواقع ـ كواليس وديكور الاختبار. وأمّا أصل وأساس الاختبار فهو الحوار. فهل يمكن للحاسوب الآلي أن يتكلّم مثل الإنسان؟ أم أنّ هناك فرقاً واختلافاً بين الإنسان والحاسوب الآلي؟

بحث الاختبار

إنّ المشكل الرئيس لهذا النّوع من الاختبارات يكمن في أنّ للذكاء درجاتٌ متفاوتة. فإنّ درجة ذكاء الأشخاص تختلفُ من واحدٍ لآخر، بحيث يمكن لنا تقييم ذكاء الأفراد وبيان الفارق بينهم في الذكاء. بيد أنّ هناك شكّ في قول ذلك بالنسبة إلى الحاسوب الآلي. والذي يمكن قوله بشأن هذه الأجهزة هو أنّ بإمكانها العمل بدقّة طبقاً لبرمجتها الخاصّة. وبعبارةٍ أخرى: إنّها إنمّا تعمل على أساس البرمجة، ولكنّها هل تفكّر حقاً؟ وفي معرض الجواب نجدُ المتخصصين في الذكاء الاصطناعي ـ من أمثال تورينج ـ يعرّفون مفهوم <الفكر> أو <الذكاء> بحيث يشمل الآلة أيضاً. إلاّ أنّهم بدلاً من حلّ المسألة، يُدخلون فرضاً خاطئاً يؤدّي إلى المصادرة على المطلوب.

خصائص الذكاء الاصطناعي

إنّ الذكاء الاصطناعي يتّبع برنامجاً خاصاً لحلّ المسائل. إنّ الالتفات إلى خصائص الذكاء الاصطناعي ينفع في مقام الاستفادة من هذا النوع من البرامج. وهناك خمس خصائصٍ منها تحظى بأهميّةٍ خاصّة (بونيه، 1993 م، م، ص 15 ـ 20)، وسوف نشرحها على النحو الآتي:

1 ـ الحسابات الرمزيّة: الخصيصة الأولى هي أنّ الذكاء الاصطناعي يعتمدُ في حلِّ المسائل على الرموز العدديّة. إنّ الذكاء الاصطناعي يعمل في حل المسائل على أساس منظومةٍ ثنائيّةٍ قوامها الصفر والواحد. ومن هنا ذهب بعض المخالفين إلى القول بأنّ أهمّ نقصٍ يعاني منه الذكاء الاصطناعي يكمن في أنّه لا يفهم غير الصفر والواحد. وبعبارةٍ أخرى: إنّ الحاسوب الآلي لا يفهم غير <نعم أو لا>، ولا يمكنه فهم الحالة المتوسّطة بين هذين المفهومين.

وفي الطرف المقابل قال أنصار الذكاء الاصطناعي: إنّ الذكاء الطبيعي (ذكاء الإنسان) يفهم الظواهر والأمور بدوره على أساس منظومة ثنائيّةٍ أيضاً، فلو درسنا وحلّلنا الخلايا العصبيّة للإنسان، سندرك أنّ الفهم البشري يقوم على حالةٍ ثنائيّة، وأنّ الجهاز العصبي يحوّل المفاهيم والتصورات إلى حالات ثنائيّة. وبطبيعة الحال فإنّ بيان طريقة هذا التحويل في المفاهيم والإدراكات المعقّدة أمرٌ صعبٌ، بيدَ أنّ دراسة برامج الذكاء الاصطناعي قامت بتذليل هذا الأمر الصعب.

2 ـ أسلوب الكشف[1]: الخصيصة الثانية في الذكاء الاصطناعي تعود إلى نوع المسائل التي يقوم بحلّها. في العادة ليس لهذه المسائل طريقة حلٍّ لوغاريثميّة. ومرادنا من اللوغاريثم[2] سلسلةٌ من المراحل المنطقيّة التي تؤدي إلى حلِّ المسائل. إنّ الذكاء يطوي هذه المراحل خطوةً بخطوة، حتّى يصل إلى حلِّ المسألة. وبعبارةٍ أخرى: إنّ طيَّ هذه المراحل في اللوغاريثم يضمن الوصول إلى النتائج بشكلٍ طبيعيٍّ. إنّ المسائل التي يعمل الذكاء الاصطناعي على حلّها ليس لها طرق حلٍّ لوغاريثميّة، بمعنى أنّنا في العادة لا نستطيع لحلِّ هذه المسائل اللوغاريثميّة أن نعثر ـ بعبارةٍ أخرى ـ على سلسلةٍ من المراحل المنطقيّة التي تضمن الوصول إلى النتائج. وعلى هذا الأساس فإنّ الذكاء الاصطناعي يعمل في حلِّ المسائل من خلال الاعتماد على أسلوب الكشف، أي أنّه يعتمد على أسلوب لا يمكن لسلوكه أن يضمن الوصول إلى النتائج. في أسلوب الكشف هناك طرقٌ متعددةٌ لحلِّ المسائل، وإنّ اختيار أحدها يُبقي الباب مفتوحاً أمام اختيار الطرق الأخرى، وإنّ اجتياز بعضها لا يحول دون اجتياز الطرق الأخرى. وبالتالي فإنّ البرامج ذات الحلول الضامنة لا تُعدّ جزءاً من برمجيات الحاسوب الآلي؛ إذ لا يوجد لها حلٌّ لوغاريثميٌّ خاصٌ.

إنّ برامج لعبة الشطرنج شكّلت أرضيّةً ميمونةً للذكاء الاصطناعي؛ إذ لا يوجد أسلوبٌ معروفٌ لتعيين أفضل نقلةٍ في مرحلةٍ خاصةٍ من هذه اللعبة الفكريّة، وذلك للأسباب الآتية:

أولاً: إنّ عدد الاحتمالات الموجودة في كلِّ حالةٍ من الكثرة بحيث لا يمكن استيعابها ورصدها بأجمعها.

ثانياً: إنّ إدراكنا لمنطق الخيارات والحركات التي يقوم بها اللاّعبون منخفضٌ جداً. وإنّ عدم الإدراك هذا يعود إلى اللاّوعي بشكلٍ وبآخر، وعلينا ألاّ نغفل عن أنّ اللاعبين قد يتعمدون عدم الكشف عن منطقهم أحياناً.

بالالتفات إلى النكتة أعلاه، ذهب هيربرت دريفوس[3] ـ أحد المخالفين للذكاء الاصطناعي ـ إلى الادّعاء بعدم وجود أيِّ برنامجٍ للوصول إلى مستوى لاعب الشطرنج الجيّد (Dreyfus, 1972). بيدَ أنّ ظهور البرامج المتطوّرة في لعبة الشطرنج منذ عام 1985 م، أثبت عدم صوابيّة هذا الادّعاء من دريفوس.

[1]. heuristics.

[2]. Algorithm.

[3]. Herbert Dreyfus.

3 ـ التظهير المعرفي[1]: إنّ برامج الذكاء الاصطناعي تختلف عن البرامج الإحصائيّة في <التظهير المعرفي>، بمعنى أنّ برامج الذكاء الاصطناعي تعبرّ عن تطابق العمليات الاستدلاليّة الرمزيّة للحاسوب الآلي مع عالم الخارج. ويمكن لنا إيضاح هذه النقطة من خلال مثالٍ بسيطٍ:

إنّ <التظهير المعرفي> عنوانٌ لمجموعةٍ من المسائل المعرفيّة، من قبيل:

1 ـ ما هي المعرفة المنشودة للذكاء الاصطناعي، وما هي أنواعها وما هي بنيتها؟

2 ـ كيف يمكن تظهير المعرفة من خلال الحاسوب الآلي؟

3 ـ ما هو نوع المعرفة التي يعمل التظهير المعرفي على بيانها؟ وما هو الشيء الذي يتمّ التأكيد عليه فيها؟

4 ـ كيف يمكن الحصول على المعرفة، وكيف يجب تغييرها؟ (Stillings & Weisler, 1995, p. 141).

4 ـ نقص المعلومات: إنّ الذكاء الاصطناعي يصل إلى حلِّ المسألة في حالةٍ لا تتوفر فيها جميع المعلومات التي تمسّ الحاجة إليها. وهذه الحالة تحصل في الكثير من الموارد الطبيّة، فإنّ المعلومات المتوفّرة لدى الطبيب لا تساعده في الغالب على تشخيص المرض، ولا تتوفر له فرصٌ كبيرةٌ للعلاج، ولذلك يتعينّ عليه الإسراع في اتخاذ القرار.

إنّ الافتقار إلى المعلومات اللاّزمة يجعل النتائج الحاصلة غير يقينيّةٍ أو أن يكون احتمال الخطأ فيها وارداً. ونحن في حياتنا العمليّة نتّخذ قراراتٍ لا تستند عادةً إلى المعلومات، وعليه تكون هذه القرارات عرضةً للخطأ دائماً.

6 ـ تناقض المعلومات: يمكن للذكاء الاصطناعي عند تناقض المعلومات وتعارضها، العثور على حلٍّ مناسبٍ للمسألة. إنّ الذكاء الاصطناعي في مثل هذه الموارد يقدّم أفضل الحلول للمسألة ويعمل بذلك على رفع التناقض.

تغيير الرّموز

إنّ الحاسوب الآلي عبارةٌ عن منظومة تعمل على التصرّف في الرموز وتغييرها. يعمل الحاسوب الآلي طبقاً للبرامج المقدّمة له على التحكّم في الرموز ويغيرّ من أوضاعها، ويعمل البرنامج المنشود

[1]. knowledge representation.

على بيان وإيضاح جزئيات التدخّل والتصرّف خطوة بخطوة، ويعمل الحاسوب الآلي على طبقها بشكلٍ دقيق. إنّ هذه الرموز يتمّ صنعها في ذاكرة الحاسوب الآلي بواسطة الكهرباء. لنفترض أنّ هذه الرموز مؤلفةٌ من الرقمين: الصفر والواحد (وفي الحقيقة فإن برامج الحاسوب الآلي تكتب بهذين الرقمين)، وعلى سبيل المثال نبيّن الرموز المنشودة من خلال الأسطر الأربعة أدناه:

1101

1001

0001

0011

يقوم الحاسوب الآلي بإجراء عملياتٍ على طبقِ الرّموز (في الأسطر الأربعة أعلاه) في ضوء البرامج المقدّمة له. والمثال أدناه برنامج لتغيير الرموز[1].

1 ـ استنسخ محتوى سطرٍ خاصٍ في سطرٍ آخر.

2 ـ احذف رموز سطرٍ خاص.

3 ـ اكتب سلسلةً من الرموز المحددة في سطرٍ خاص.

4 ـ قارن بين رموز سطرين محددين.

5 ـ استعمل رمزاً خاصاً لتسمية سطرٍ محددٍ.

في البرنامج المنشود يتمّ تحديد ما الذي يتعيّن على الحاسوب الآلي أن يقوم به وعلى أيّ سطرٍ. إنّ هذا النوع من عمليات تغيير الرموز يسمّى بـ (العمليات الجذريّة). وعليه يمكن تعريف الحاسوب الآلي بأنّه (منظومةٌ أو جهازٌ يستطيع القيام بعددٍ من العمليات الجذريّة).

فرضيّتان في الذكاء الاصطناعي

في الذكاء الاصطناعي يتمّ إخضاع الكثير من الفرضيّات إلى البحث. ومن بين تلك الفرضيّات هناك فرضيّتان تحظيان بالأولويّة. والفرضيّة الأولى أكثر اعتدالاً من الفرضيّة الثانية حيث تشتمل على الحدّ الأدنى من الادّعاء. وهاتان الفرضيتان عبارةٌ عن:

[1]. symbol-manipulation

1 ـ فرضيّة النّظام الرمزي[1]: مفاد هذه النّظرية كالآتي:

<يمكن برمجة الحاسوب الآلي بحيث يفكر>.

والتقرير الآخر للفرضيّة أعلاه: <يمكن للحاسوب الآلي أن يفكر>.

2 ـ فرضيّة النّظام الرمزي القوي[2]: ومفاد هذه الفرضية كالآتي:

<إنّ الذي يمكنه التفكير هو الحاسوب الآلي>.

واضح أنّ الفرضيّة الثانية أكثر تطرّفاً من الفرضيّة الأولى، حيث تشتمل على الحدّ الأعلى من الادّعاء. إذ إنّ كلَّ شيءٍ يفكّر في ضوء هذه الفرضيّة ـ حتى الكائنات الطبيعيّة ـ يجب عدّه نوعاً من الحاسوب الآلي. وبذلك يكون الذهن البشري آلةً شاملةً وجامعةً من الرموز، وأنّ التفكير البشري من الناحية الماهويّة لا يختلف عن التفكير المستعمل بالنسبة إلى الحاسوب الآلي، فالتفكير في كلا الموردين عبارةٌ عن قدرة التصرّف والتغيير في أوضاع الرموز.

استدلال الغرفة الصينيّة

يطرح هذا السؤال نفسه في ما يتعلّق بمدّعيات الذكاء الاصطناعي، إذ يقول: بأيِّ أسلوبٍ يجب الإجابة عنه؟ فهل ينبغي في إطار العثور على الجواب المناسب، اللجوء إلى التجربة وجمع الشواهد؟ أم أنّ لهذه الأسئلة ماهيّةٌ فلسفيّةٌ بحتةٌ، وفي سياق الإجابة عنها يجب انتهاج الأساليب الفلسفيّة؟ حاول المتخصصون في الذكاء الاصطناعي الإجابة عنها وإثباتها من خلال الأسلوب التجريبي وجمع الشواهد التجريبيّة.

يذهب جون سيرل[3] ـ وهو من الفلاسفة البارزين في العصر الراهن ـ إلى الاعتقاد بأنّ المتخصصين في الذكاء الاصطناعي قد سلكوا طريقاً خاطئاً باعتبارهم هذه المسائل أموراً تجريبيّة. فإنّ مسألة <أنّ الأجهزة التي تعمل على تكثير الرموز، أجهزةٌ مفكرةٌ>، ليست مسألةً تجريبية، ولا يمكن لجمع الشواهد أن يحمل إجابةً لذلك. وادّعى أنّنا نستطيع الآن إبطال فرضيّة أنظمة الرمز دون الالتفات إلى هذه الشواهد. إنّ هذه الفرضيّة ـ من وجهة نظره ـ تنكر حقيقةً تحليليّةً (من قبيل: <الرجال ذكور>)، مع فارق أنّ إدراك خطأ هذا المثال في غاية البساطة؛ إذ يمكن إثبات

[1]. The symbol system hypothesis

[2]. The strong symbol system hypothesis

[3]. John Searl

عدم صوابيّته من خلال الرجوع إلى المعاجم اللّغويّة. وأمّا إبطال فرضيّة أنظمة الرمز، فهو بحاجة إلى بحثٍ فلسفيٍّ دقيق. وقد طرح سيرل استدلالاً على ردّه، وهو الاستدلال الذي عرف لاحقاً بـ استدلال الغرفة الصينيّة[1].

قلنا: إنّ الحاسوب الآلي هو الجهاز الوحيد الذي يعمل على تغيير الرموز، وكلُّ ما يقوم به هو المقارنة بين الرموز، أو يعمل على حذفها أو استنساخها وما إلى ذلك. وسرعان ما يطرح هذا التساؤل نفسه: هل يمكن للحاسوب الآلي أن يفهم؟ بمعنى: هل يمكنه أن يفهم جملةٌ في لغة طبيعيّةٍ بعينها (من قبيل اللّغة العربيّة مثلاً)؟ يجيب سيرل عن ذلك بالقول: إنّ الحاسوب الآلي لا يستطيع فهم عبارات اللّغة الطبيعيّة. وقد أجاب بألفاظٍ فنيّة، إذ يقول:

<إنّ الجهاز الذي يتصرّف في الرموز، إنّما لديه مهارةٌ في النحو[2] فقط، والمهارة في خصوص النحو ليست كافيةً في إدراك المعاني[3]> (Searl, 1989: p. 31).

إنّ الكفاءة في النحو تعني القدرة على التصرّف والتغيير في الرموز اللغويّة، وهذا لا يعني بالضرورة الكفاءة والقدرة على فهمها. إنّ الحاسوب الآلي هو أستاذٌ في قواعد النحو؛ بمعنى أنّ برامج الحاسوب الآلي ليست سوى مرشدٍ للقيام بسلسلةٍ من الخطوات النحويّة. ومن هنا فإنّه لا يستطيع التحرّر من قيود النحو، والانطلاق في فضاء معرفة المعاني.

إنّ استدلال سيرل معقّدٌ إلى حدٍّ ما، ويحتاج إلى تقريرٍ بسيطٍ نسبياً. لنفترض أنّنا عملنا على تصميم برنامجٍ لفهم القصص. إنّ هذا النّوع من البرمجيات في الذكاء الاصطناعي يعرف بـ (Sam) اختصاراً لـ (Script Applier Mechanism). فلو عملنا على تزويد هذا البرنامج بقصّة، وطرحنا عليه أسئلةً بشأنها، فإنّه سيجيبنا عنها بأجوبةٍ مناسبةٍ دون تردّد. سبق لنا أن ذكرنا أنّ برامج الحاسوب الآلي تكتب على طبق منظومةٍ من الأعداد الثنائيّة هي (الصفر والواحد). وعلى هذا الأساس فإنّ كلّ مرحلةٍ من هذا البرنامج تبدو على شكل سطرٍ من أعداد الصفر والواحد، ويمكن لنا ترجمتها على شكل قاعدةٍ. نستعرض السّطر الآتي على سبيل المثال:

1100 0111 00000011

ففي هذا السطر نجد الرمز (0111) الذي يشير إلى العدد 7، والرمز (1100) الذي يشير إلى

[1]. Chinese room argument.

[2]. Syntax.

[3]. semantics.

العدد 12، والرمز (00000001) [الذي يشير إلى العدد 1]، يمثل أسلوباً كي نقول للحاسوب الآلي: (قارن). وعلى هذا الأساس فإنّ السّطر أعلاه يُترجم إلى هذه القاعدة:

<قارن محتوى العدد 7 بمحتوى العدد 12، واكتب 1 إذا كانت متّحدة، واكتب 0 إذا كانت مختلفة>.

لو كتبنا كلّ برنامجِ الـ (Sam) على طبق هذا الأسلوب، بمعنى أن نعيد كتابة جميع سطوره على شكل قواعدٍ في إطار لغة طبيعيّةٍ، سوف تكون لدينا مجموعةٌ من الكتب المشتملة على القواعد. إنّ هذه المجموعة ستحتوي على مجلدات كثيرةٍ، وإنّ عمليّة إكمال هذه المجلّدات سوف تستدعي شهوراً بل سنواتٍ طويلةٍ وصبرٍ أطول. لنفترض أنّنا قد أمكن لنا العثور على مثل هذا الشخص الصّبور الذي أبدى استعداداً للقيام بإعادة كتابة هذه المجلدات، فسوف يتعيّن على هذا الشخص الفذّ والاستثنائي أن يحبس نفسه في مكتبةٍ زاخرةٍ بالكتب ذات الصّلة بقواعد هذه الكتابة. كما يجب أن تحتوي هذه المكتبة على الكثير من الأوراق البيضاء وآلاف الأقلام. وإنّ وسيلته الوحيدة للتواصل مع العالم الخارجي ستكون عبارةً عن كوّتين صغيرتين إحداهما للاستقبال والأخرى للإرسال. يقوم المختبرون بإرسال قصّة مرفقةٍ بأوراق الأسئلة عبر كوّة الاستقبال، ليحصلوا على الأجوبة من خلال كوّة الإرسال ضمن فترةٍ قصيرةٍ جداً. إنّ هذا الشخص لا يمارس الخداع أو التمويه في إعداد وتقديم الإجابات. وإنّ جميع القصص والأسئلة قد كتبت باللّغة الصينيّة، وهو لا يعرف هذه اللغة، بل إنّه لا يدرك أنّ الاستقبال والإرسال في الأصل عبارةٌ عن جُملٍ في لغة خاصة. إنّ جميع هذه الأمور والنماذج بالنسبة له فاقدةٌ للمعنى. إلاّ أنّه بمجرد الحصول على قصّةٍ مرفقةٍ بأسئلة من كوّة الاستقبال، يراجع كتاب قواعده ويعثر للرموز المنشودة على سلسلةٍ متناسبةٍ من أعدادٍ الصفر والواحد. إنّ عليه القيام بآلاف التعديلات وملء الأوراق البيضاء بسلسلةٍ من أعداد الصّفر والواحد. وبالتالي فإنّه سيصل إلى الصفحة الأخيرة من كتاب قواعده التي وضعت أرقاماً خاصة بإزاء الأبجديّة الصينيّة. وبعدها يقوم بإرسال الإجابات الكاملة إلى الخارج عبر كوّة الإرسال. إنّ هذه الأبجديّة من وجهة نظر المختبرين دقيقةٌ للغاية، في حين أنّها من وجهة نظر ذلك الشخص القابع في المكتبة المغلقة لا تعدو أن تكون مجرد خبطاتٍ عشوائيّةٍ وغير مفهومةٍ.

يرى سيرل أنّ هذا الشخص لا يفهم القصّة ولا الأسئلة، وأنّ الاستقبال والإرسال بالنسبة إلى هذا الشخص يتألّفان من مجرّد رموزٍ اعتباطيّةٍ فاقدةٍ للمعنى. ولكنّه في الوقت نفسه يقوم بجميع المهام التي يقوم بها الحاسوب الآلي، ويقوم بأداء برنامج الـ (Sam) بدقّة كاملة. ولكن حيث إنّ القيام بهذا العمل لا يستوجب أن يفهم هذه اللّغة، فإنّ الحاسوب الآلي بدوره من خلال قيامه بهذا البرنامج لا يفهمها أيضاً.

وبشكلٍ عام فإنّ استدلال الغرفة الصينيّة يثبت وجود جهازٍ يعمل على مجرّد تغيير الرموز، ولا يمكنه أن يفهم شيئاً، أو أن يعتقد بشيءٍ، أو أن يفكّر في شيءٍ. وعليه فإنّ صدق هذا الاستدلال يستلزم كذب فرضيّة النظام الرمزي.

إنّ استدلال الغرفة الصينيّة قد أثار الكثير من الأبحاث بشأن الذكاء الاصطناعي، حيث أدلى الكثير من المخالفين والموافقين بدلائهم في هذا المجال. من ذلك أنّ <كوبيلاند>[1] ـ على سبيل المثال ـ قام بنقد هذا الاستدلال. إذ يرى أنّه يحتوي على مغالطةٍ دقيقة، وهي من قبيل: (مغالطة الجزء والكلّ). عندما نسأل الشخص الحبيس في الغرفة الصينيّة: هل العمل على تغيير الرموز يدفعه إلى فهم الأسئلة الوافدة إليه عبر كوّة الاستقبال؟ سيكون جوابه هو النفي. وبذلك فإنّ سيرل يستنتج من هذه المقدّمة أنّ تغيير الرموز لا يكفي في الوصول إلى الفهم. يرى كوبيلاند أنّ مشكلة سيرل تكمن في أنّه يتصور وجود مجرّد شخصٍ واحد في الغرفة الصينيّة، وأنّ وظيفته تتلخّص في تغيير الرموز. في حين أن هناك شخصاً آخر يجلس إلى جوار ذلك الشخص، ولكنّه يتواجد هناك بشكلٍ سرّيٍّ، ويمكن القول أنّه نتاجُ أعمال الشخص الأوّل. فهو من خلال تغيير الرموز يعمل على إيجاد ذلك الشخص الخفي. إنّ الشخص الأول لا يعتريه التّعب، ويقوم لذلك بإنجاز الكثير من الأعمال، إلاّ أنّ الشخص الثاني يتحدّث اللّغة الصينيّة بشكلٍ جميلٍ وطليق، ويمتلك القدرة على الخروج من قيود الشخص الأول، ويتعرّف على تفاصيل ودقائق اللّغة الصينيّة. ومن هنا لا بدّ من سؤال سيرل عن سبب توجيه السؤال إلى خصوص الشخص الأول بشأن فهم الرموز؟ فهو لا يشكّل سوى جزءٍ من هذه الآلة. وأمّا إذا وجّهنا هذا السؤال إلى الشخص الثاني فإنّه سيقول: إنّ المهام التي يقوم بها الشخص الأول تمكّنه من فهمها. وعليه يمكن صياغة استدلال سيرل على النحو الآتي:

ـ مهما بالغ هذا الشخص في تغيير الرموز، لن يستطيع أن يفهم النتائج المرسلة والمكتوبة باللّغة الصينيّة (المقدمة).

ـ مهما بالغ هذا الشخص في تغيير الرموز، فإنّ المنظومة التي يُعتبر هو جزءاً منها، لن تمكّنه من فهم النتائج المرسلة والمكتوبة باللغة الصينيّة (النتيجة).

إن هذا الاستدلال غير معتبرٍ، إذ لا يحتوي على صلةٍ منطقيّةٍ بينه وبين النتيجة (Copeland, 1993: p. 6 - 125).

يسعى كوبيلاند إلى إثبات أنّ هذا النظام وإن كان في بعض أجزائه لا يستطيع فهم اللّغة، إلاّ أنّه

[1]. Copeland

بمجموعه يستطيع ذلك، وأنّ سيرل لم يثبت غير القول بأنّ جزءاً منه لا يفهم اللغة. إنّ كلام كوبيلاند لا يبدو مقنعاً؛ إذ لا يزال هذا السؤال مطروحاً: كيف يمكن لتغيير الرموز أن يجعل مجموع المنظومة قادرةً على فهم اللغة؟ ثم أنّ ما هو الفرق بين هذا الكلّ والجزء الذي يجعل من كلّ المنظومة مجموعاً يفهم اللّغة الصينيّة؟ يُثبت سيرل أنّ كل ما يحدث في المنظومة هو تغيير الرموز، وهذا لوحده لا يكفي لفهم اللّغة. وأمّا كوبيلاند فيدّعي أنّ هذا الأمر يجعل كلّ المنظومة قادرةً على فهم اللغة. وعليه لا بد من إثبات هذا الادّعاء.

الدين والفهم الميكانيكي للتفكير

إنّ أبحاث الذكاء الاصطناعي مرتبطةٌ بالمعتقدات الدينيّة في الكثير من الموارد، وهي تثير الكثير من الأسئلة في هذا الشأن، ويمكن بيان بعض هذه الأسئلة على النحو الآتي:

1 ـ هل الفهم الموجود في الذكاء الاصطناعي ينسجم مع الدين؟

2 ـ ألا تثير الفرضيات القائمة في الذكاء الاصطناعي نقاشاً حاداً حول تفوّق الإنسان على سائر الكائنات؟

3 ـ ألا يكتسب أسمى نشاط بشريٍّ ـ وهو النشاط المتمثّل بـ (التفكير) ـ في ضوء الذكاء الاصطناعي صبغةً ماديةً وطبيعيّةً؟

4 ـ هل يُثبت الذكاء الاصطناعي أنّ جميع النشاطات البشريّة الكبيرة قابلةٌ للتفسير بشكلٍ طبيعيٍّ؟

يبدو أنّ أسئلةً من هذا النوع ترتبط في نهاية المطاف بالسؤال الأول، وأنّ السؤال الأول أكثر جوهريّةً منها. ومن هنا سنكتفي بطرح هذا السؤال ومناقشته من المنظار الديني.

إنّ جوهر <الذكاء الاصطناعي> هو الفهم الميكانيكي للتفكير؛ وإنّ التفكير لا يعدو أن يكون مجرّد القيام بخطوات ميكانيكيةٍ تتمثل بـ (تغيير الرموز). وهذه هي العمليّة التي تقوم بها الآلة. ومن هنا فإنّ التفكير بمعناه الحقيقيّ لا يختص بالبشر، أو بعبارةٍ أخرى: إنّ التفكير من مختصات الآلة.

في الرؤية الدينيّة يمتاز الإنسان من سائر الموجودات في العالم بميزةٍ خاصة. وإنّ هذه الميزة لا تُختزل بطاقاته الروحيّة والمعنويّة فقط، بل هي مرتبطةٌ بقواه الفكريّة والعقليّة أيضاً. وإنّ اتصاله بعالم الغيب والتوصّل إلى دور الله سبحانه وتعالى في مصيره يكمن إلى حدٍّ ما في قواه وطاقاته الإدراكيّة والعقليّة.

لقد اختزل سيرل الفارق الهام بين الذكاء الاصطناعي والعقل الطبيعي للبشر في فهم اللّغة. إنّ القدرة على فهم اللغة تختصّ بالطاقات العقليّة الخاصة. وإنّ اللّغة ظاهرةٌ هامةٌ للغاية إلى الحدّ الذي قام معه بعض الفلاسفة بتعريف الإنسان بأنّه <حيوانٌ متكلمٌ>. ولكننّا بالرجوع إلى آيات القرآن الكريم نجد أنّه يشير إلى امتيازاتٍ أخرى للبشر، ويمكن لهذه الامتيازات أن تكون هي الوجه والفارق الهام الذي يميّز الإنسان من الآلة. وسنكتفي هنا بالإشارة إلى موردين منها:

1 ـ فهم التاريخ والاعتبار به: يمكن للإنسان أن يفهم الظواهر التاريخيّة، وأن يستلهم منها الدروس والعبرَ. وقد أشار الله سبحانه وتعالى إلى هذه الحقيقة في سورة يوسف إذ يقول في محكم كتابه الكريم:

{وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا أَفَلَا تَعْقِلُونَ}[1].

إنّ لهذه الآية أجزاء متنوّعة، يمكن بيانها على النحو الآتي:

أولاً: إنّها تتحدّث عن السيرة التاريخيّة للنبي الأكرم (ص).

ثانياً: إنّها تأمر المخاطبين بالضرب والسير في الأرض من أجل الاعتبار بعواقب ومصائر الأمم السالفة.

ثالثاً: إنّها تتحدّث عن عالم الآخرة والتقوى.

وفي نهاية المطاف تعمل على توبيخ المخاطبين بسبب عدم توظيف العقل والتفكير. وإنّ الدعوة إلى التفكير واستخدام العقل ترتبط بمختلف مضامين وأجزاء الآية.

والقسم الثاني من الآية يدعو إلى التأمّل في الآثار الباقية في الأرض عن الأمم السابقة. وإنّ المخاطَبَ من خلال تدبّره في آثار الماضين والسير في الأرض، ومن خلال حركته الميكانيكيّة ينتقل إلى الأزمنة الماضية، ويأخذ دروس العبر منها (كموني، ص 2 ـ 101، 2005 م).

لا يمكن لأيّ نشاط ميكانيكيٍّ أو لتغيير الرموز أن تكون له القدرة على الوصول إلى مثل هذا التفكير. ولا يمكنٍ للذكاء الاصطناعي الخوض في البُعد الزماني من خلال البُعد المكاني والمعلومات المستنتجة من خلال الآثار المتبقّية على الأرض، وأن يحصل منها على العبر بالنّظر إلى الأزمنة الماضية.

---

[1] - يوسف / 109.

2 ـ فهمُ القوانين الطبيعية: إنّ العقل البشري من الناحية الدينيّة لا يقبل التقليل إلى مستوى التغيير في الرموز، وإنّ له الكثير من النشاطات الأخرى التي لا يمكن لنا أن نتوقعها من الذكاء الاصطناعي أبداً. إنّه يستطيع فهم قوانين الطبيعة وارتباطها بالله سبحانه وتعالى. قال الله تعالى في سورة الحديد: {اِعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ}[1].

إنّ الحياة والموت الطبيعي يمثّل نوعاً من الظواهر الطبيعيّة والمرتبطة بقوانين الطبيعة. وإنّ هذه الآية تدعو الجميع إلى التدبّر والتأمّل في هذه الظاهرة والتعرّف عليها. إنّ هذه الظاهرة هي من جملة الآيات الإلهيّة التي تستحق التأمّل والتدبّر. وكذلك قال تعالى في سورة الحج: {وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ}[2].

إنّ حياة الأرض تبدأ بهطول المطر، ثم تخرج النباتات الجميلة من بطنها. إنّ هذه القوانين البسيطة هي التي تحكم الطبيعة، والتي تُعدّ من ناحيةٍ أخرى من الآيات الإلهيّة، ومن هنا نجد القرآن الكريم يدعو الجميع إلى التدبّر فيها.

إنّ الذكاء الاصطناعي لا يستطيع القيام بما هو أكثر من تغيير الرموز. ومن الواضح أنّه في كلّ مسألة يروم حلّها يتعيّن عليه قبل كلّ شيءٍ أن يُترجمها بنحوٍ مناسبٍ إلى رموزٍ قابلةٍ لفهمه، وهي لغة الصفر والواحد. إنّ التأمّل في قوانين الطبيعة وفهم الآيات الإلهيّة يستتبع على الدوام نوعاً من الحيرة، ويرتبط بمستويات أعلى من التفكير البشري. إنّ هذا النوع من الأمور يستحيل صبّه في قوالب رموزٍ يمكن للذكاء الاصطناعي أن يفهمها.

يعمد الوجوديون عادةً إلى التفريق بين السرّ والمسألة. إنّ المسألة تندرج في دائرة العلوم، ويمكن مقاربتها وحلّها بواسطة العقل الحسابي، وعليه يمكن للذكاء الاصطناعي أن يعمل على حلّ هذه المسائل، وتغدو ترجمتها إلى لغة الرموز وتغييرها في مثل هذه الموارد ناجعة. وأمّا السرّ فيتعلّق بالشؤون الجوهريّة من حياة الإنسان، من قبيل: الموت والفرح والحزن وما إلى ذلك. إنّ الخلفيات العقليّة التي نواجهها في الدين هي من قبيل السرّ، ولا شك في أنّ الذكاء الاصطناعي لا يستطيع التسّلل إلى حريمها. قال الله تعالى في محكم كتابه الكريم: {وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلَلدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ}[3].

---

[1] - الحديد / 17.
[2] - الحج / 5.
[3] - الأنعام / 32.

يمكن للإنسان أن يتدبّر في الحياة الدنيويّة وأن يكتشف النواحي السلبيّة فيها. وإنّ هذه النواحي تجعل من الحياة الدنيويّة مجرّد لعبٍ ولهوٍ. ولكن يمكن للعقل أن يفهمها ويتخلّى عنها. إنّ هذا النوع من الأمور يعتبر من الأسرار، ولا يمكن لنا حلّها بواسطة الذكاء الاصطناعي. إنّ من بين مشاكل التفكير الحديث تحويل العقل إلى مجرّد عقلٍ حسابيٍّ، وهو الذي يمثّل حقيقة التفكير في الذكاء الاصطناعي. إلاّ أنّ النصوص الدينيّة تقدّم نوعاً آخر من التفكير الذي يستحيل تحويله وتقليله إلى مجرّد عقلٍ حسابيٍّ.

المصادر العربيّة:

1. القرآن الكريم.
2. بونييه، ألاين، الذكاء الاصطناعي واقعه ومستقبله، نقله إلى اللّغة العربية: علي صبري فرغلي، عالم المعرفة، الكويت، 1993 م. وهو ترجمة لكتاب:
3. Bonnet, Alain. Artificial Intelligence, Prentic Hall, (1985).
4. كموني، سعد، العقل العربي في القرآن، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2005 م.
5. المصادر الأجنبية (الإنجليزية)
6. Copeland, Jack, Artificial Intelligence, A Philosophical Introduction, New York: Blackwell (1993).
7. Desouza, Kevin. Managing Knowledge With Artificial Intelligence, London: Westport, (2002).
8. Haugeland, John. Artificial Intelligence, The Very Idea, Massachusetts, The MIT Press. (1985).
9. Searl, John, Minds, Brains and Science, London: Penguin, (1989).
10. Stillings, Neil & Weisler, Steven. Cognitive: An Introduction, New York: Massachusetts, Institute of Technology, (1995).

جدليات العلم والدين والسياسة

مقاربة الإشكال من منظورٍ قرآنيٍّ

جهاد سعد[*]

يمضي هذا البحث نحو تظهير منظومة فهمٍ للعلاقة بين العلم والدين والسياسة مؤسّسةً على منظورٍ معرفيٍّ تتكامل فيه هذه العلاقة الثلاثيّة الأبعاد من دون أن يشوبها أيّ تناقض.

يؤسس الباحث رؤيته على المنهجيّة القرآنيّة كمرجعيّةٍ محيطة بالأبعاد المشار إليها، ثم يصل إلى جملة استنتاجات أبرزها تقريره أنّ العلم بلا سياسة خادمٌ للدين، والدين بلا سياسة يشمل كلّ معاني العلم، ويتجاوزه إلى ما لا تصل إليه العلوم البشريّة بغير الوحي.

المحرر

لعبت السياسة على مدى التاريخ بالعلم والدين، حتى أصبح كلّ بحثٍ فلسفيٍّ يتعلّق بماهيّة العلم وغاياته، وحقيقة الدين وأهميته، ملزماً بتحرير المصطلحات من تهويمات السياسة. فالعلم ليس هو «العلمويّة" التي تمثّل أيديولوجيا ترفع العلم فوق الدين، وتُكلّف العلم بمعناه التجريبيّ الأخص بكلِّ الوظائف بما فيها الوظيفة التي قرّرتها سلطة الحداثة الغربيّة للعلم، وهي باختصارٍ شديدٍ إقصاء الدين عن الحياة البشريّة.

الأبحاث المتأثّرة بهذا التوجّه الحداثوي تُعلي من شأن العلم التجريبيّ المحض وتُدخل الدين إلى مختبرات العلوم البحتة، كما تدخل الأنبياء والأولياء إلى مناهج التحليل النفسي والأنثروبولوجي لتنتهي إلى نتيجةٍ تريدها سلفاً نتيجة، وهي أنّ الدين مرحلةٌ من مراحل التفسير الأسطوري للظواهر الطبيعية، وبناءً على ذلك فإنّ معنى كلمة «تقدم» في سياق تلك النظريّات تعني التخلص من الإيمان لصالح الأيديولوجيا العلموية.

---

* ـ باحث في الفكر الإسلامي ـ لبنان.

لسنا بصدد إثبات توافق الدين مع العلم التجريبي الذي أصبح صنماً في وثنيّة الحضارة المعاصرة، ولا بصدد إقصاء العلم الذي لن يعود إلى وظيفته الحقيقية إلاّ بيد الوحي.

مرجعنا في هذه الفرضيّة هو القرآن الكريم، الذي احتفل بالعلم وبيّنَّ وظائفه المتعدّدة وأبعاده الإلهيّة والإنسانية، وحرّره من ظلم السياسة وجعله حكماً وحاكماً لا بمعناه التجريبي الخالص بل بمعناه الأعم الذي يشمل عالمي الغيب والشهادة، قال تعالى: بل اتَّبع الذين ظلموا أهواءهم بغير علمٍ فمن يهدي من أضلَّ اللهُ وما لهم من ناصرين، فأقم وجهك للدّين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون. (االروم: 29_30)

الآيتان من سورة الروم تتحدث عن أهواءٍ قدّمت نفسها على أنّها «العلم» وهي في العمق «أهواء بغير علم»، وعن الدين كفطرةٍ إنسانيّة عميقة لا سبيل إلى اقتلاعها أو تبديلها ولذلك سعى الظالمون «لسترها» وتكفيرها، والكفر كله في اللغة يأتي بمعنى الستر والطمس والجحود بحسب درجاته. والمضي في فهم الآيتين يصل بنا إلى «سلطة علمٍ» تقف في وجه «علم السلطة» عندها يتغير مفهوم «السياسة» ومصداقها فلا تعود «فنّ الممكن» كما يقول كلاوز فيتز بل تصبح «فنّ التمكين» بحسب تعبير القرآن الكريم: **(الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وأتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور)**. (الحج:41).

1_ السياسة من فنِّ الممكن إلى فنِّ التمكين:

إنّ مهمّة العلم والفلسفة والدّين في هذا العصر لا تقتصر على التحرّر من ألاعيب السياسة بل تصل إلى مستوى تحرير السياسة نفسها من مدلولها المعاصر الذي هو ثمرة الممارسة الاستبداديّة للسلطة سواءً كانت سلطة الفرد في الشرق أو المؤسسة في الغرب، فالسياسة لا تهدف في مدلولها القرآني إلى بسط السيطرة بل إلى تمكين «الأمة» من السيطرة على نفسها ببسط العدل الاجتماعي «أتوا الزكاة»، وتمكين الفرد من السيطرة على نفسه بإقامة الصلاة. والأمر بالمعروف ليس إرادة السلطة بل إرادة الأمة لتحسين النوع الإنساني مؤيّدةً بالقيم الإلهية، والنهي عن المنكر ليس تعسفاً في الخضوع بل ترفّعاً إلى مستوى تخلّي المجتمع في سبيل التحلّي والتجلّي. ولكي يرفع القرآن شبهة التسلّط باسم الأمر والنهي ختم الآية بقوله: ولله عاقبة الأمور. فالتمكين سيرٌ من الخلق إلى الحق وارتقاءٌ بأساليب ممارسة السلطة بحيث يكون الحاكم والمحكوم في رحلة التمكين سواء، وضمن هذا الفهم تكون رحلة التمكين عمليّة انسحابٍ تدريجيٍّ للسلطة وصولاً إلى حجمها الوظيفي المطلوب بمقدار الضرورة، أو قل عمليّة قبضٍ للسلطة بدل أن تكون عملية بسط للسيطرة. لو نظرنا إلى السياسة من هذا المنظار سنجد أنّ علينا أن نعكس مسار التاريخ الذي مكّن السلطة

وليس الأمة أو الأمم من التمدّد والتدخّل في كلِّ شيءٍ حتى في مسارات العلم ووظائف الدين في المجتمعات، وهذا تماماً عكس ما أراده الأنبياء والأولياء، وسنرى في طيّات هذا البحث كيف أن مهمة العلم أصبحت مقتصرةً على تمكين السلطة من التدخّل حتى في الجينات الوراثيّة والحيوات الشخصيّة والجغرافيا الثقافيّة وأنماط الحياة وطرق التفكير. فالعلم اليوم جاسوس السّلطة وخادمها وكشّافها الباحث عن مناطق لا تزال بعيدةً عن عملية «بسط السيطرة» وهذه المهمة أصابت العلم بازدواجيّة الشخصيّة فهو يعاني من موضوعيّة البحث ولا موضوعية الدوافع والغايات والمسار.

والأمر نفسه أصاب المؤسسة الدينية التي تستخدم اليوم لنشر العصبيات وخلق الإيديولوجيات، وإنتاج الحروب وكأنها حربٌ من المؤسسة الدينيّة «المسيسة» على ماهيّة الدين الفطريّة التي تمثّل وحدة الخلق في الخالق وتوحيد الخلق بتوحيد الخالق... «إما أخٌ لك في الدين أو نظيرٌ لك في الخلق».

فلا عجب إن عجزت «سياسة اليوم» عن فهم حاكمٍ إلهيٍّ كعلي عليه السلام، فكيف يتخلّى حاكمٌ عن سيطرته من أجل عدله؟ وكيف يفصل بسلوكه بين ضرورة السلطة وأضرارها؟ هذا بعيدٌ عن قواميس المستبدين الذين أرادوا لنا أن نفهم السياسة كما يمارسونها، وأن نقيس النجاح السياسي بمقياس القهر والضبط الذي يمارسه الحاكم على رعيّته متجاهلين الفرص التي تخسرها الأمة عندما تخسر قدرتها على المبادرة والاستقلاليّة في التفكير.

2_ تحرير العلم في القرآن الكريم:

أ_ العلم الخالص:

وردت كلمة «العلم» هكذا بأل التعريف في 28 موضعاً من القرآن الكريم، وكلّما وردت بصيغة «جاءك من العلم» أو «أوتوا العلم» كانت تشير إلى العلم المُنزْل من الله سبحانه وهو وحده العلم الخالص من شوب الهوى وأيادي الشياطين الذي لا سبيل إليه إلاّ بالوحي:

قال تعالى: (**وَلَن تَرْضَى عَنكَ الْيَهُودُ وَلاَ النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنَّ هُدَى اللّهِ هُوَ الْهُدَى وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءهُم بَعْدَ الَّذِي جَاءكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللّهِ مِن وَلِيٍّ وَلاَ نَصِيرٍ**)(البقرة: 120) .

(**وَكَذَلِكَ أَنزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءهُم بَعْدَ مَا جَاءكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللّهِ مِن وَلِيٍّ وَلاَ وَاقٍ**). (الرعد: 37).

(**ثُمَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يُخْزِيهِمْ وَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَآئِيَ الَّذِينَ كُنتُمْ تُشَاقُّونَ فِيهِمْ قَالَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْعِلْمَ إِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَالْسُّوءَ عَلَى الْكَافِرِينَ**). (النحل:27).

(قُلْ آمِنُواْ بِهِ أَوْ لاَ تُؤْمِنُواْ إِنَّ الَّذِينَ أُوتُواْ الْعِلْمَ مِن قَبْلِهِ إِذَا يُتْلَى عَلَيْهِمْ يَخِرُّونَ لِلأَذْقَانِ سُجَّدًا). (الإسراء:107).

وهذا العلم كما هو ظاهرٌ من الآيات لا يدحضه علمٌ آخر، بل المقابل له والبديل عنه هو اتباع الهوى مهما تزيّن هذا الهوى بلبوس العلم أو السلطة، **(لَّـكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ)** (النساء: 162).

ثم تُقرر هذه الآية أنّ الطريق إلى العلم الخالص المنزل هو الرسوخ في العلم مع الإيمان وبذلك تحكم على أيِّ علمٍ لا يؤدّي إلى الإيمان بالسطحيّة والافتقار إلى العمق، وترسم إلى علم الله طريقين هما التعمّق في العلم والإيمان الذي هو ثمرة التصديق والتسليم بما يأتي به المرسلون.

ونتائج هذا البيان خطيرةٌ منها أنّ هناك أبواباً من العلم ستبقى موصدةً طالما أن البحث العلمي يتبع منهج الفصل بين العلم والإيمان. ومنها تقرير نسبية العلم البشري بصورةٍ مطلقةٍ وهذا ما سنفصله بعد استكمال معاني وأبعاد العلم في القرآن الكريم.

ب- العلم السلطان:

عندما يذكر القرآن الكريم علماً يؤدّي إلى التحكّم أو يَهدف إلى التحكّم فإنّه يسمّيه «سلطانا»، سواءً كان تحكّماً بالأذهان والأفهام، أو تحكّماً بقوى الطبيعة عن طريق اكتشاف السنن الكونية.

قال تعالى:

(إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِن فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَّا هُم بِبَالِغِيهِ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ). (غافر: 56)

وهنا نكتةٌ لطيفةٌ ينبغي التنبه إليها، وهي أنّ الآية الكريمة ختمت بالأمر بالاستعاذة بالله وعادةً ما تكون الاستعاذة من عملٍ شيطانيّ، فما وجه الصّلة بين المجادلين في أيات الله والحاجة إلى الاستعاذة بالله؟

أولاً: هم لا يملكون برهاناً علمياً يمكنه أن يتحكّم بالعقل السليم وهو ما يسمّيه القرآن سلطان، فيهربون من ساحة الأفهام إلى ساحة الأوهام، والوهم منطقة عمل الشيطان في النفس لذلك وجبت الاستعاذة من جدالهم بالله السميع لحججهم البصير بما في قلوبهم من غايات وأهواء.

ثانياً: لأن قوّةَ الأوهام لا تأتي إلا من الاستماع إليها فليست مالكةً لقوّة الإقناع وحدها بل ما يساعدها هو هوى النفس وليس العقل السليم.

قال تعالى:

(وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الأَمْرُ إِنَّ اللّهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ الْحَقِّ وَوَعَدتُّكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَانٍ إِلاَّ أَن دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلاَ تَلُومُونِي وَلُومُواْ أَنفُسَكُم). (إبراهيم: 22)

(إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُواْ وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ، إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَالَّذِينَ هُم بِهِ مُشْرِكُونَ). (النحل: 99_100)

(إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاء سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَاؤُكُم مَّا أَنزَلَ اللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنفُسُ وَلَقَدْ جَاءهُم مِّن رَّبِّهِمُ الْهُدَى). (النجم: 23).

ليس وراء الوثنيّة القديمة أو الحديثة علمٌ أو برهان، إنما هي مصالحُ تمّت ترقيتها إلى مستوى الآلهة، وأُضفيت عليها أسماءٌ مبهرةٌ تقمع الأفهام ولا تنيرها، ولكن مهما علا هذا الوهم فإنّه لن يصل إلى مستوى التحكّم الكامل. وقديماً حوّلت تلك المصالح إلى آلهةٍ من تمرٍ أو حجر، أما أسماؤها اليوم فتتعدّد بحسب توسّع مجالات التحكم، ومع تقدم طرق التلاعب باللغة ودلالاتها ترتقي الأسماء وتتوالد ويُصبح مجرّد حفظها وترددادها دليلاً على الثقافة والعلم. هذا في مجال إنتاج أيديولوجيات التسلّط على الأذهان.

أما في مجال التحكّم بقوى الطبيعة فقد ورد قوله تعالى: **(يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَن تَنفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانفُذُوا لَا تَنفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ)**. (الرحمن: 33).

المجال في العلوم الطبيعيّة مفتوحٌ باعتبار الاقتراب من حقائق الكون رحلةٌ إلى الله سبحانه الذي خاطب خلقه بلغة التكوين، وعليه فإن العلوم الكاشفة لسنن الطبيعة وأسرارها بريئةٌ من لوثة الشّرك والكفر وينبغي الفصل بين الاكتشاف العلمي البحت، وتحميل الأهواء والأسماء ما لا يحتمله العلم ولا يريده ولا يقصده عن طريق ما أسميناه بالإيديولوجيات العلمويّة. وهنا تنشأ الحاجة إلى «علمٍ يهدي العلم» وهذا ما يسميه القرآن الكريم «بالنور».

ج_ العلم النور:

لم تَرِد كلمة النّور في القرآن الكريم إلاّ بصيغة المفرد، مما يعني أنّ النور في القرآن «وجودٌ مشكّكٌ» بحسب المصطلح الفلسفي، أي حقيقةٌ واحدةٌ لها عدّة مستوياتٍ ودرجاتٍ من الظهور والتجلّي والتأثير. وبالمقابل تأتي الظلمات بصيغة الجمع لتعدّد طرق حَجبِ النّور، فليس للظلمات حيثيّة وجوديّة بل هي فقط «عدم النور». والاستفادة الفلسفيّة من وحدة النور هي أن المستنيرين من

كل العالم على اختلاف مقارباتهم لحقائق الكون والوجود ينتهون إلى نورٍ واحد... بعد أن يتجاوزوا درجات ومستويات النور في كلّ مناحي الحيوات ارتقاءً من الحياة البيولوجيّة إلى حياة القلوب والعقول إلى الأعمال التي تبقى حيّة عندما ترفع بالنية الخالصة لوجه الله.

ولمّا كنا بصدد الكلام عن معاني العلم فلا بدّ من بيان حاجة العلم إلى نور الهداية، والسبب في ذلك هو أننا نعرف أن البحث العلمي يمنح الإنسان قدرةً محايدةً تحتاج إلى من يستخدمها بالوجه أو الوجهة النافعة للإنسان، وفي هذا يقول العلماء إنّ العلمَ مصباحٌ والمصباح يمكن استخدامه لقراءة كتابٍ كما يمكن استخدامه لانتقاء المتاع الأفضل عند السرقة.

فهناك مرحلتان هما حصول العلم أولاً، واستخدام القدرة الناتجة عن العلم ثانياً، وإذا ارتقينا في البحث نلاحظ أنّ علم الكلام الإسلامي اعتبر العلم والقدرة والحياة من صفات الذات الثبوتية بخلاف صفات الأفعال، فالله سبحانه ذاتهُ علمٌ وذاتهُ قدرةٌ وذاتهُ حياة، ويمكننا أن نفهم كيف ترتقي هذه الصفات لتكون نوراً واحداً بسيطاً بالمثال التالي:

إن الإنسان يختبر المسافة بين علمه وقدرته ليغيّر حياته عندما يُلاحظ أن ارتفاعه في درجات العلم أو في القدرات الماديّة والمعنويّة يمكّنه من ردم الهوّة تدريجاً بين ما هو عالمٌ فيه وما هو قادرٌ عليه، وهكذا كلّما زادت القدرة أمكنه تطبيق العلم وكلّما طبّق العلم زادت القدرة وبالتالي تغيرت حياته نحو الأفضل. وإذا ارتفعنا في الجدل الصاعد من الإنسان إلى أعلى مراتب العلم والقدرة فإن العلم والقدرة والحياة تصبح شيئاً واحداً في ذاتٍ بسيطة هي ذاتُ الله سبحانه فعلمه سبحانه عينُ قدرته وقدرته عين حياته وكلّها عين ذاته. وإذا عدنا إلى الجدل النازل فإنّ النور الإلهي يتجلّى في عالم الكثرات إلى كلٍّ بقدره وحسبه: قال تعالى: **(وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَـزِّلُهُ إِلا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ)**. (الحجر: 21).

يفسّر هذا المدخل تعدّد تجليات النّور في القرآن الكريم، ولكن الفكرة الجامعة لها، هي أنّ العلم نورٌ والهداية الإلهيّة نورٌ على نورٍ أو نور استخدام القدرة الناتجة عن نور العلم.

وبما أن الطواغيت على اختلاف أنواعهم يحولون دون اتصال نور الفطرة بنور الهداية فإنهم يضيفون إلى ظلمات «ستر الفطرة» عند الذين كفروا، ظلمات تحول دون الاستخدام الصحيح لنور العلم. وهذه آيةٌ جامعةٌ تشير إلى أن الحالة الأصليّة للإنسان نورانيةٌ ولكنّ حجابَ الكفر يعينُ الطواغيت على إخراج الإنسان من حالته الأولى ليسبح في بحور الظلمات.

قال تعالى: **(اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ)** (البقرة_ 257).

وفي الآية التالية نلاحظ ستراً من نوعٍ آخر، وهو إخفاء الحقائق المعلومة لأنّها تهدّد سلطة الأحبار والرهبان، فالقرآن هو أول من أطاح بالسلطة الكنسيّة والحبريّة قبل ما سمي «بعصر الأنوار»، وأشار إلى أنّ التماديَ في حجب العلم الخالص سيؤدّي إلى النزاع فيما يؤدي «نور الهداية» إلى سبل السلام الهادية إلى الصراط المستقيم. الصراع هنا بين علمٍ ناقصٍ وعلمٍ خالص، وبين مصالح وسلطات يتمسّك بها أهل الكتاب فتؤدّي إلى الحروب وبين كتابٍ مبينٍ يهدي إلى سبل السلام في الأنفس والآفاق.

(يا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيراً مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ ﴿15 المائدة 5﴾ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ) ﴿16 المائدة﴾

ثم تتطور طرق كتم العلم وحجب النور فينشأ إعلامٌ ضدّ العلم، يُخفي تحت عنوان أنه يُبدي، فيتصدى أحبار وكهنة الهياكل الإعلاميّة لإطفاء النور «بأفواههم» وهنا يصوّر القرآن معركة الإعلام التي تشن على الوعي فتهدف إلى «تزوير الوعي» أو «شل الوعي» أو «كي الوعي» على اختلاف طرق وتقنيات الإعلام المعادي للنور الإلهي.

(يرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ) (32 التوبة 9).

وهنا لا بدّ من ملاحظةٍ بالغة الأهمية نتذكر فيها موقف كنيسة القرون الوسطى من العلم ومن النظريّات العلميّة المخالفة لما اعتمدته من نظريات، ثم نعبر إلى المؤسسة السلفيّة الوهابية التي تتمسك بالأرض المسطحة، وذلك التأسيس الخبيث للعداء بين «التدين» وحقائق العلم ونظرياته حتى أصبح البسطاء من أتباع تلك المدارس «يخافون على الله» من العلم، والحال أن الله يدعوهم للتقرّب إليه بالمزيد من العلم وكشف الحجب والأستار والتعمّق في البحث لأنه السبيل الأقوم إلى ذروة الإيمان والخضوع والخشوع: **(وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ)**. (فاطر: 28).

(اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ

تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) (35 النور 24).

3_ نسبيّة العلم البشري مقابل العلم الربّاني الخالص:

قلنا أنه علمٌ خالصٌ من هوى النفس وأيادي الشياطين، ولكن حتى لو أحسنّا النية ونظرنا إلى العالِم أو الفيلسوف الذي يتجرّد طالباً الحقيقة النقيّة، فإنّ ما يخبرنا به تاريخ الفلسفة وتاريخ العلم يشير إلى أن ذاك العالِم المخلص، سيصطدم بنسبيّة الفهم البشري التي لا تولِّد حتى بعد الجهد إلا علماً ناقصاً في مقابل العلم الخالص: (**ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا**) (الإسراء_85).

أ_ تاريخ الفلسفة:

يقول اتيان غيلسون في كتابه القيم «وحدة التجربة الفلسفيّة»: كيف يمكن فعلاً أن نثق بالفلسفة، إذا كان ما قاله بيتاغوراس من زمنٍ بعيدٍ صحيحاً، أن كلّ فرضيّةٍ فلسفيّةٍ يمكن أن تُدحض بنفس السهولة التي أثبتت فيها، حتى بنفس الفرضيّة ذاتها؟... هنا من جديدٍ قد نشعر بإغراء اللجوء إلى التأثيرات التاريخيّة كشرحٍ ممكن للمدّ الصوفي الذي انتشر في القرنين الرابع عشر والخامس عشر[1].

وما هو المدّ الصوفي إن لم يكن استبدال رحلة العقل برحلة النفس والقلب، ومزج العبادة بالتفكّر، واستجلاء صفحة القلب لتصبح مرآةً لتجليات الباري في النفس والآفاق، كلّ التجربة الفلسفيّة في الغرب والشرق انتهت إلى العرفان الفلسفي أو العملي، وهذا يحتاج إلى تفصيل يخرج عن نطاق هذا البحث ولكن باختصارٍ شديد:

لم تتوقف الفلسفة بعد ابن رشد (520هـ_ 595هـ)، بل قدّمت طلباً للجوء عند مدرسة التصوّف الفلسفي والعرفاني عند ابن عربي المعاصر (558هـ_ 638هـ). ثم أكملت الهجرة بنصّها الأصلي من الأندلس إلى غرب الغرب وشرق الشرق، وانتهت في الغرب كما يخبرنا غيلسون إلى نزعةٍ صوفية، فيما التقت شرقاً بالحكمة الإشراقية مع السهروردي وميرداماد والشيرازي، وهذا الأخير يشكّل قمة اللقاء بين دقة الفقه، وعمق الفلسفة المشائيّة والإشراقية، ورحابة العرفان.

[1]- إتيان غيلسون: وحدة التجربة الفلسفية، ترجمة طارق عسيلي، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية،سلسلة الدراسات الغربية، ط1، 2017، بيروت،ص98_99 بتصرف.

وهذا الاندماج الرحب والتكامل العقلاني بين الفلسفة واللاهوت أو علم الكلام من جهة، والسير القلبيّ الإشراقيّ العرفانيّ من جهةٍ أخرى، هو النتيجة التي توصّل إليها غيلسون في رحلته الممتعة في تاريخ الفلسفة، كما رأينا علماء وفلاسفة غربيون آخرون يؤيدون هذا التكامل كلّ من موقعه واختصاصه نذكر على سبيل المثال لا الحصر: إريك فروم الفيلسوف والعالم النفساني، وعالم الأحياء الكسيس كاريل، والفيلسوف المسلم رجاء غارودي وهذا الأخير أيضاً يشكّل نسخةً فريدةً حيث كانت حياته رحلةً فلسفيّةً انتهت إلى البعد الكوني والعالمي للإيمان في رحاب النظرة العرفانية للعالم.

نعود إلى غيلسون لنقتبس منه الصورة التكامليّة التي لخّص فيها العلاقة بين الفلسفة واللاهوت بقوله: أسهل طريقةٍ بالنسبة للاهوتيين في الدفاع عن موضوعهم أن يبيّنوا أن الفلسفة ليست قادرةً على الوصول إلى نتائجٍ مقبولةٍ عقلياً حول أيٍّ مسألةٍ تتعلّق بطبيعة الإنسان ومصيره. من هنا جاء شكّ الغزالي بالفلسفة التي حاول إصلاحها، كما الحالُ عادة، من خلال التصوّف الديني. فالله الذي يعجز العقلُ عن إدراكه، يمكن كنهه بالتجربة الروحية؛ والعالم الذي لا يستطيع العقل الإنساني أن يفهمه، يمكن التعالي فوقه والتحليق عالياً بصحبة روح النبي. لا حاجة للقول، إن الفيلسوف بما هو فيلسوفٌ ليس ضدّ التصوّف؛ ما لا يحبّه الفيلسوف هو التصوّف الذي يفترض أن هدم الفلسفة شرطٌ ضروري. فإذا كانت الحياة الصوفية - وهذا يبدو صحيحاً - واحدةً من الحاجات الدائمة للطبيعة الإنسانية، فلا يجب احترامها فحسب، بل يجب حمايتها من الهجمات المتكرّرة للعقول السطحية. مع ذلك، يصحّ قولنا إن المعرفة الفلسفية حاجةٌ ثابتةٌ للعقل الإنساني وأن هذه الحاجة أيضاً يجب أن تحترم. هذا الأمر بالنسبة إلينا في غاية الصعوبة، ولكن في نفس الوقت شديد الأهمية، ففي خضمّ هذه المشاكل، علينا أن نحافظ على كلِّ هذه الأنشطة الروحيّة التي تُجلّ الطبيعة الإنسانيّة وتعظّم حياة الإنسان. فنحن لا نكسب شيئاً إذا دمّرنا شيئاً لننقذ آخر. فإمّا أن يستمرّا معاً أو يسقطا معاً. إذاً، فالتصوّف الحقيقي لا يوجد مطلقاً بلا بعض اللاهوت، واللاهوت السليم ينشد دائماً دعماً فلسفياً؛ لكن الفلسفة التي لا تفسح بعض المجال على الأقل للاّهوت، هي فلسفةٌ قصيرة النظر، إذاً كيف نسمّي ما لا يسمح بمجرّد احتمال وجود تجربةٍ صوفيةٍ لاهوتاً؟

كان الشعور الملتبس بهذه العلاقات الضروريّة حافزاً للاّهوتيين من أجل التعامل بطريقةٍ أقلّ تطرّفاً مع التفكير الفلسفي. فعوضاً عن محاولة القضاء عليه من خلال التشكيك بكتابات الفلاسفة، رأى بعض رجال الدين أنه من الأفضل تطويع، وإذا جاز التعبير، تدجين الفلسفة من خلال دمجها باللاهوت. أعتقد أننا سنرتكب خطأً كبيراً إذا بحثنا عن خطّةٍ مخادعةٍ أو غادرةٍ وراء هذه الخطوة.

فعندما حاول رجال اللاهوت، بصرف النظر عن معتقداتهم، إعادة صوغ الفلسفة لتتناسب مع معتقداتهم، كانوا مدفوعين لهذا الفعل بقناعة خالصةٍ أنّ الفلسفة في ذاتها شيءٌ ممتاز، وأنها جيدةٌ، وأن السماح باندثارها أمرٌ مخزٍ. من جهةٍ أخرى، وحيث يفترض أن توجد الحقيقة الموحاة، الحقيقة المطلقة، تكون الطريقة الوحيدة لإنقاذ الفلسفة بإثبات أن ما تعلّمه يتماهى في حقيقته مع ما في الدين الموحى. فالأنساق المختلفة التي يمكن إيجاد مصدرها المشترك في هذا الموقف هي دائماً جليلة القدر ومؤثّرة، وأحياناً عميقة، ونادراً جداً تكون فاقدةً للأهمية. وبسبب جدّية مقصدها، وشجاعتها في التعامل مع المسائل الميتافيزيقية، كانت هذه التعاليم في الغالب مصدراً لتقدّم الفلسفة. فهي تشبه الفلسفة، وتتحدّث مثل الفلسفة، وأحياناً تُدرَس وتُدرَّس في المدارس باسم الفلسفة: مع ذلك في الواقع، إنها ليست أكثر من تعاليمٍ لاهوتيّةٍ بلباسٍ فلسفي. فلندعو هذا الموقف «لاهوتانية» Theologism ونرى كيف يعمل[1].

أقول: وهذا ما انتهى إليه صدر الدين الشيرازي عندما قال: «العقل أصل النقل، فالقدح في العقل، لأجل تصحيح النقل، يقتضي القدح في العقل والنقل معاً»... و«تبّاً لفلسفةٍ تكون قوانينها غير مطابقةٍ للكتاب والسنّة»[2].

أما هنري كوربان فيتحدث عن دور القرآن الكريم في طرح التحديات أمام العقل الفلسفي الإسلامي ويصحح النظرة الغربيّة لمسار الفلسفة الإسلامية في الشرق بقوله:

«ثمة زعم لاقى نصيباً من الرواج في الغرب ومؤداه ألاّ فلسفة ولا تصوُّف في القرآن، وأن الفلاسفة والمتصوفين لا يدينون للقرآن بشيء. ولسنا نبغي في هذا المقام مناقشة ما يجده الغربيون في القرآن، أو ما لا يجدونه، ولكن في أن نعلم ما وجده المسلمون أنفسهم فعلاً فيه».

من هنا تبدو الفلسفة الإسلامية عند كوربان كعمل مفكرين ينتمون إلى جماعة دينيّةٍ قبل كلِّ شيء، جماعة يخصها التعبير القرآني باسم أهل الكتاب، ويُراد منه ـ في تصور كوربان ـ الإشارة إلى مجتمعٍ له كتابٌ مقدّس، وديانته مبنيّةٌ على كتابٍ منزلٍ من السماء، أُوحي إلى نبي، ومجتمع تعلّمه من هذا النبي.

وإذا كان يراد بأهل الكتاب عموماً اليهود والنصارى والمسلمين، فهذا يعني أنّ ما يعمّ هذه الجماعات مشكلة تطرحها عليها الظاهرة الدينية الأساسية التي تشترك فيها، ألا وهي ظاهرة الكتاب

[1]- غيلسون: م.س، ص41_43.

[2]- عبد الرسول عبوديَّت: النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية، تعريب السيد علي عباس الموسوي، مراجعة الدكتور خنجر حمية، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2010، ص91_92.

المقدس التي تجعل المهمّة الأولى والأخيرة هي فهم المعنى الحقيقي لهذا الكتاب الذي هو القرآن الكريم عند المسلمين.

وعلى هذا الأساس يرى كوربان أنّ من غير السليم العودة -حسب قوله- بترسيمة الحياة الروحيّة، وحياة التأمل الفلسفي في الإسلام إلى أولئك الفلاسفة المتهلينين الآخذين بالهلينية.

ثانياً: يرى كوربان أن أعمال ابن رشد فيلسوف قرطبة أعطت بترجمتها اللاتينية ما يسمى في الغرب بالرشديّة التي طغت على السينويّة اللاتينية، أما في الشرق فقد مرّت الرشديّة مروراً غير ملحوظ، ولم تُعرف فيه مدرسة ابن رشد، ولم يُنظر إلى نقد الغزالي للفلسفة على أنه وضع حدًّا للسنة التي ابتدأها ابن سينا، ولا حتى فهمت انتقادات الغزالي على حقيقتها التي غالباً ما فسّرها مؤرخو الفلسفة الغربيون على أنها كانت بمثابة ضربةٍ قاضيةٍ للفلسفة.

وقد عزب عن بال هؤلاء كذلك، ما كان يحدث في الشرق حيث مرَّت مؤلفات ابن رشد دون أثرٍ ملحوظ، فلا دار في خلد نصير الدين الطوسي أو الميرداماد أو هادي السبزواري ما تعلقه تواريخ الفلسفة عند الغربيين من أهمية ومعنى على ذلك النقاش الجدلي الذي دار بين الغزالي وابن رشد، بل إننا إذا أوضحنا لهم ذلك لأثار الأمر دهشتهم كما يثير دهشة خلفهم اليوم[1].

ويوافق جعفر آل ياسين في كتابه عن صدر الدين الشيرازي، أن الفلسفة الإسلامية استأنفت نشاطها بعد ابن رشد في مدرسة أصفهان وبلغت الأوج مع الحكيم الشيرازي.

أقول: ولكنّها استأنفت نشاطها باتجاهين، حيث تلّقف توما الأكويني في الغرب المباني الرشديّة ليستخدمها لنفس الغرض الرشدي وهو مصالحة العقل مع النقل، وأكملت الفلسفة طريقها في الشرق الأصفهاني لتلتقي مع الإشراق والعرفان والحكمة المتعالية.

ومن هنا فإن تأمل المسار الذي سلكته الفلسفة في الغرب يعيننا على اكتشاف إضافات الشيرازي على الصيرورة الكلية للفلسفة.

أنظر إلى هذه الصورة برحابةٍ، وتأمّلٍ كيف تتحول الفلسفة والدين والعرفان إلى ألوان الطيف التي تندمج لإظهار النور الإلهي الواحد فلا النص يعطّل العقل ولا العقل يعطّل النص، هنا يتسع معنى العلم فيصبح «نوراً» يهدي العلم التجريبي ويكمل الطريق حين تحترق اقدام التجربة كما سنوضح تفصيلاً في تاريخ العلم وفلسفته.

---

[1]- http://www.kalema.net/v1/?rpt=973&art زكي الميلاد.

ويبقى السؤال: لماذا مارست السياسة الغربيّة المعاصرة عمليات الفصل والتفسيخ بحجبها الظلمانية فأقصت الدين وحاربته، ثم أعلنت موت الفلسفة، وقزّمت أبعاد العلم إلى مجرّد أداة؟

والجواب: ليس من مصلحة السلطة الحاكمة في العالم اليوم أن يُطلق العنان لكلّ أبعاد الإنسان، الذي أرادته عبداً يفكّر ضمن مساحة سيطرتها، ويستهلك ما تنتجه شركاتها، ويموت في حروبٍ ونزاعاتٍ تُضعف من قدرة البشريّة على التمرّد على هيكلها وأصنامها في وثنيّةٍ معاصرةٍ تتاجر «بالأسماء» وتُحوّل حتى القيم إلى منتجٍ يتم تصنيعه.

وصلت جرأة الوثنيّة المعاصرة إلى تنظيم الحروب بين القيم نفسها، فالحريّة التي صنمها الغرب تحارب اليوم العدالة في كلّ العالم، وتكرّس الاستبداد بكلّ أشكاله لخدمة ثقافة السوق.

إنها «حريةٌ أن تفعل ما تريد طالما أنك تفعل ما يريدون» كما يقول نعوم تشومسكي، «وفي ثقافة السوق الحريّة هي التي تضطهد» كما يقول غارودي.

والمفكر موظفٌ ينتج ما حدّدته له السياسة فإذا أرادت حروباً كتب عن «صدام الحضارات» وإذا أرادت هيمنةً ناعمةً كتب عن «القوة الناعمة». فلا فلسفة ولا دين ولا قيم تعبّر عن تكامل الأدوار ووحدة القيم ورحابة العلم...

قال تعالى: (**ومن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم**) (البقرة: 257)، (**لا انفصام لها**) فلا توحيد يعادي الإنسان، ولا حريّة تحارب العدالة، ولا عدالة تحدّ من الحريّة، ولا دين يعطّل العقل، ولا فلسفة تتنكّر للدين، ولا علم يسير بلا هدى الإيمان والفكر والعرفان... (**ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور**). (النور: 40)

ب_ تاريخ العلم من اليقين إلى الشك:

يقول إمري لاكاتوش: «إن فلسفة العلم من دون تاريخه خواءٌ، وتاريخ العلم من دون فلسفته عماء» والصياغة هي تطبيقٌ لقول إيمانويل كانط في «نقد العقل المحض»: إن المدركات الحسيّة من دون تصوّراتٍ عقليّةٍ عماء، والتصوّرات العقلية من دون مدركاتٍ حسيّةٍ خواء» ويضيف إيمانويل في مقدمة الطبعة الثانية لكتابه: «أن العالم (بكسر اللام) لا يعرف من الطبيعة إلا ما يفرضه عليها»[1].

والعلم «لا يفكر بذاته» كما يقول هيدغر، ولذلك أقول: إن «العلمويّة» أو فلسفة العلم تتصدى

[1]- يمنى الخولي: فلسفة العلم في القرن العشرين، الأصول _الحصاد_ الآفاق المستقبلية، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، رقم 264، ص 409.

للتفكير في العلم عنه، والفكروية أو الإيديولوجيا عندما تبني منظومةَ مفاهيمٍ و«تفكر» فإنها «تغير» لأنها أضافت العقل والنفس والتاريخ والسلطة إلى الحقيقة.

إن تاريخ العلم كما يقدّمه توماس كون وغاستون باشلار وجورج ستانسيو وروبرت أغروس ويمنى الخولي، ما هو إلا رحلة من اليقين إلى الشك، عندما هرب الغرب من البحث الفلسفي رافضاً اللاهوت الكنسي، ولجأ إلى العلم التجريبي بحثاً عن اليقين، وعاش هذا الاعتقاد الراسخ بقدرات العلم مجده في القرن التاسع عشر، ثم بدأ انهيار النماذج الإرشاديّة مطلع القرن العشرين مع نظريّة الكوانتم لماكس بلانك 1900م والنظريّة النسبية لآينشتاين 1905م وتزعزعت أركان فيزياء نيوتن التي كانت كتاب الفيزياء المقدس.

لم يؤد الأمر إلى انهيار اليقين العلمي فقط بل أدّى إلى تغيير مفهوم العلم وآليات التقدم فيه، فلم يعد العلم: اكتشافاً لحقيقة الأشياء، بل أصبح: مجرّد نشاطٍ تقدّميٍّ لحلّ المشكلات، أما آلية تقدمه فهي: الشك بكلِّ ما هو قائمٌ أو ما يسمى اليوم عند كارل بوبر: مبدأ إمكانية التكذيب، فكلّ نظريةٍ علميّةٍ هي قابلةٌ للدحض بآلياتٍ علميّةٍ جديدةٍ وفي إطار نموذجٍ إرشاديٍّ آخر. وهكذا يُكرّر بوبر في منتصف القرن العشرين في العلم ما قاله بيتاغوراس في الفلسفة قبل المسيح عليه السلام[1].

أما تاريخ الفلسفة فهو تاريخٌ فشل «العقل المحض» في التحكم بحقائق العالم، وطموح المفكر أن يصبح عالماً عقليّاً مضاهياً للعالم الكوني، فيما أصبحت العقلانيّة المستنيرة تعني التخفف من ادعاء اليقينية العلمية لحساب نظريّات التقدم العلمي.

أولاً_ نقد التماميّة:

لا يمكننا أن نقارب مسألة المعرفة والإدراك، إلّا من خلال جمع ما جادت به العلوم على مدى العصور، فالمدخل إلى نظريّة المعرفة هو البحث في إمكانها أولاً وعلى أيِّ نحو، يعني علاقة الذهن البشري بالواقع الخارجي... واختلاف المدارس العلميّة بين تجريبيّةٍ ووضعية.. والفلسفية بين المشائيّة والعرفانيّة والكلاميّة نابعٌ أصلاً من ادعاء كلٍّ منها من أنّها الطريقُ الأقومُ للوصول إلى الحقائق المفيدة للاطمئنان الذي يفيد بدوره إمكانية العمل على أساسها.

وإذا جمعنا مسارات العلم التجريبي والفلسفة الوضعية فإن النتيجة لن تُعجب الحكيم العظيم أرسطو، فهناك من كلا الناحيتين وعلى نحو مستقل إثبات، بأنّ المعرفة فيما يتعدّى المحسوسات

[1]- راجع: يمنى الخولي: م.س.

الفيزيائية أي في كلِّ ما هو حيٌّ أو متصورٌ «ليست مطابقةً للواقع» بل إنها في العلوم الدقيقة حتى في الفيزياء أيضاً ليست مطابقة للواقع ولكنّها كافيةً للعمل على ضوئها لأن نسبة الخطأ تكون في هذه الحالات ضئيلةً جدا.

الأمر يمكن تقريبه إلى الذهن بعلم البصريات فنسبةٌ كبيرةٌ من الناس لديها «قصر في النظر» بالمعنى الحرفي ولكنه لا يؤثر على أعمالها اليومية أو يمنعها من الحركة الطبيعية...

يصدق هذا الأمر في كلّ أبحاث الحواس، ولكن المكتشف الآن هو أن المخ بسبب حالةٍ نفسيةٍ معينةٍ يمنعنا غالباً من معرفة الأمور على حقيقتها، يعني أنه ليس مجرد مرآةٍ تعكس الواقع فكلمة واقعٍ هنا تشتمل على ما يأتي من الخارج وما ينبع من الداخل، والصورة التي تتشكّل في النهاية مزيجٌ من حالة النفس بكلِّ ما تختزنه من أهواءٍ وأحاسيسٍ وتمنياتٍ وشهواتٍ... وصحوة العقل وسلامة النشاط الفيزيولوجي للمخ.

وبدون إطالةٍ هذا المزيج هو ما «نعرفه» هو الصورة المرسومة عن الواقع في أذهاننا بريشة المؤثرات الخارجيّة والحالات النفسيّة والتنبه العقلي والنشاط الفيزيولوجي، ونحن متفاوتون في علاقتنا بالواقع نتيجة هذا التفاوت في المؤثرات. يعني عندما تريد أن تتعرّف على الواقع فالنتيجة هي أنت والواقع، فعلمنا دائماً ناقصٌ أو مشوبٌ بخطأ أو أضافت إليه النفس من عالمها شيئا.

ولكن هل هذا النقص عيب؟ الظاهر من الأبحاث أنه ضرورةٌ بل العيب هو ادعاء التمامية والعلم المحيط، فالشعور بالتمامية ثم إضفاء القدسيّة على ما هو قائمٌ من نظريات علميّةٍ يجمّد العلم ويمنع التقدم. نلاحظ هذا الأمر بوضوح فيما اكتشف عن دور «السلب» و«الإيجاب» في إنجاز عمليات الإدراك والتفكير وفي مسارات الفلسفة والعلم كما يشرح لنا نبيل علي في كتابه القيم: «الثقافة العربية وعصر المعلومات»:

(أ) **السلب والمخ البشري:** والآن إلى وظائف المخ البشري، التي تؤهل صاحبه للتكيّف مع مطالب حياته وبيئتها وواقعها، وجميعها أمورٌ تجعل من التعامل مع «السلب» أمراً أساسياً، حيث يمكن القول إن الوجود برمته هو قسمةٌ ما بين الموجب والسالب. يساهم عنصر السلب في وظائف المخ على اختلاف مستوياتها: الدنيا والوسطى والعليا. في مستواها الأدنى، تعمل الخلايا العصبية، وحدة البناء الأساسية للمخ، بمبدأ الإثارة والإحباط، وأداء الوظائف الذهنيّة الأوليّة ـ بالتالي- هو حاصلُ تفاعل ثنائيّة الإيجاب والسلب تلك: موجب الإثارة وسلب الإحباط. وقد ثبت عملياً أن عدد الخلايا العصبيّة المحبطة أو المطفأة _ باستخدام المصطلح الكهربي ـ يفوق في أي وقت

وبكثير ـ الخلايا المثارة أو المتوهّجة. إنه ـ بقول آخر ـ اقتصاد الفسيولوجي يعمل على ترشيد استخدام الموارد البيولوجيّة.

تمثل معالجة المخ للمعلومات ـ سواءً تلك التي تُغذّى إليه عبر الحواس، أو التي تنتقل إليه من الذاكرة ـ الآلية الأساسية التي يعتمد عليها المخ البشري في تأدية وظائفه الوسطى. ولنسمع ما يقوله لنا ـ في هذا الصدد ـ ميشيل واتانكا عالم اللسانيات الأعصابية، حتى يتبين لنا الدور الحاسم الذي يلعبه عنصر السلب في تأدية وظائف المخ الوسطى، يقول واتانكا: «إن قدرة العقل على معالجة المعلومات تعتمد بصورةٍ أساسيةٍ على «فقد» المعلومات لا الاحتفاظ بها». فقدرة العقل على التجريد ـ مثلاً ـ تعتمد على حذف التفاصيل، من أجل إبراز الجوهر واستخلاص المغزى من شواش الضوضاء التي تغفله. إن الفقد الذي نعنيه هنا هو عملية الاختزال التي تصوغ المعلومات الغفل في هيئة بُنى وأنماطٍ مفهوميّة. فالمفاهيم ـ كما هو معروف ـ هي لبنة المعمار الفكري التي يمكن لها أن تتفاعل فيما بينها لتوليد المعرفة الجديدة، ويا لها حقاً من خاصيّةٍ فريدةٍ لمخنا البشري، تلك التي تحيل السلب: فقداً واختزالاً، إلى الانتظام: بناءً وأنماطاً، لتزيد بذلك من قيمة المعلومات وتفاعلها، وهي تلك الخاصية الذهنية نفسها التي يحلم بها مهندسو الذكاء الاصطناعي في محاولتهم إضفاء نوعٍ من الذكاء على آلتهم الصماء، فهم منشغلون حالياً بكيفيّة إكسابها «فضيلة النسيان»، حتى يمكنها التعامل مع الواقع وخارجها بمنطقٍ إحصائيٍّ. وأخيراً، وفي ذروة أدائه الإبداعي، وهو يبادر ويخترع ويكتشف، يزداد تعامل المخ البشري مع عنصر السلب، فالإبداع من منظور علم النفس هو وليد ذلك التوازن الدقيق بين الالتزام بالقواعد وانتهاكها. إقامة الفروض وتفنيدها، وتحطيم البنى من أجل إعادة بنائها. إنه ـ أي الإبداع ـ ناتج رحلة التضاد الرائع التي ينتقل خلالها العقل ما بين التركيب بالتحليل تارة، والتحليل بالتركيب تارة أخرى. وقبل أن ننهي حديث السلب والمخ البشري، هل لنا أن نسأل ونتساءل مرةً أخرى: هل يحق لأحدٍ بيننا ـ مربياً كان أو داعيةً ـ أن يحرم تلك العجينة الورديّة، كما يطلق عليها أهل الفرنسية، ذات بلايين الخلايا العصبية من حقّها في أن تلهو دوماً بموجبها وسالبها، لتنأى بنفسها عن أحاديّة الفكر ودوجمائيته وإستاتيته؟ وهل من تعارض بين ذلك والمهمة الأساسية التي أوكلها إلى الإنسان خالقه الأعظم؟ ونقصد بها «الإبداع» ولا شيء سواه.

(ب) السلب والفلسفة: يمكن القول ـ بصفة عامة ـ إن تاريخ تطوّر الفلسفة منذ عهد أرسطو وأفلاطون هو سلسلةٌ متعاقبةٌ للتأرجح بين الانحياز إلى الإيجاب، كما نلحظه في فكر فلاسفةٍ مثل سبينوزا وبرجسون، والانحياز إلى السلب كما في فلسفة هيجل التي قامت على التضاد الديالكتيكي،

وفلسفة نيتشه القائمة على نسف ما قبلها ومداومة البداية من الصفر. وهي الفلسفة التي استلهمها ـ كما أشرنا سلفاً ـ فكر ما بعد الحداثة القائم على مبدأ «التباين»، على النقيض من فكر الحداثة القائم على مبدأ «التطابق». إنه هذا التأرجح بين مثاليّة العقل في سعيه إلى فرض إرادته وتشوقه إلى رؤية حلمه واقعاً، وبين ارتداده صاغراً يؤّرقه الشك، مُقراً بضعف النفس وحقائق الواقع وقوانين الكون. وفي تأرجحه هذا، وعلى الرغم منه، يظلّ الفكر يسلك مساره الحلزوني المتصاعد نحو الأعمق والأصدق والأشمل والأجدى، مؤكداً قدر الإنسان المحتوم في سعيه الحثيث للإمساك باليقين الذي سيظل يفلت منه دون لحاق أو اكتمال. وقد قيل في علاقة السلب مع الفكر، وما أكثر ما قيل، إن سقراط هو أكثر الناس حكمةً لأنه أكثرهم جهلاً، ومن لم يشك لم ينظر لدى الغزالي، وقيل حديثاً «من لم ينتقد لا يعتقد».

(ج) السلب وتاريخ العلم: في «بنية الثورات العلمية» أوضح لنا توماس كون أن رحلة تقدم العلم هي نفسها رحلة أخطائه، جاعلاً من «سلب» الخطأ شرطاً لعملية العلم، فلا يعدّ العلم علماً ـ كما أوضح لنا كارل بوبر ـ إلا إذا كان قابلاً للتنفيذ، يحمل في جوفه بذرة تخطئته، ويرفض كارل بوبر كذلك وضعيّة مدرسة فيينا التي ترفض أن يندرج في نطاق العلم إلا ما يمكن إثباته علمياً. فالعلم في رأيه ليس رهينة الإثبات، بل يتقدم من خلال إقامة الفروض ومداومة نقضها، أو الإثبات بالسلب كما يطلق عليه، ويقصد به إثبات الشيء باستحالة إثبات ما يناقضه. فالمعرفة كما يقول لنا هي وليدة التجربة والخطأ، وخطأ النظرية ـ كما يقول لنا لاكاتوش ـ لا يعني بالضرورة رفضها ما إن نكتشف الخطأ، بل يجوز لنا الاحتفاظ بها خاطئةً كما هي، حتى يتم إحلال أخرى صحيحة محلها أو لنقل أقلّ خطأ. بقولٍ آخر: إن النظريات لا يُحكم عليها بميزان الصواب والخطأ، بل ما يهم هو أن نظلّ نبحث عن حقائقٍ جديدةٍ لتعضيدها أو لتقويضها. لقد أثبت تاريخ العلم أن مسار تطوره يتّسم بدرجةٍ عاليةٍ من عدم الخطية، فهو ـ كما أوضح باشلار، وأوردت يُمنى الخولي ـ يسير عبر عقبات وقهرها، كلّ عقبةٍ تُقهر تتبعها قطيعةٌ معرفيّةٌ مع الفكر القديم انطلاقاً صوب الجديد، وترى يُمنى الخولي في «سلب» القطيعة المعرفيّة هذا تجسيداً رائعاً وبلورةً متألّقةً لفعل الإنجاز والإبداع وإضافة الجديد والانتقال إلى مرحلة أعلى[1].

أقول: دعوى الإحاطة الشاملة لم تعد من العلم أصلاً، وما نجهله وما نعلمه وما ننساه وما نستحضره ونجرّبه يؤكّد حاجتنا إلى نور العلم الخالص، كما يفتتح مجالاً للعقل للتعامل مع المُنزل

[1]- نبيل علي: الثقافة العربية وعصر المعلومات، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والعلوم والفنون، الكويت، العدد265، ص208_211 بتصرف.

من الآيات كحقائقٍ كونيّةٍ تحتاج إلى إعمال العقل فيها واكتشافها باستمرارٍ في مسيرةٍ تواكب فيها آيات التكوين كتابَ التدوين.

أصبحت يد العلم تشير إلى الغيب بعدما كانت قابضةً على العقل بسلطة الحداثة المادية، وهذا ما يسمّى اليوم بالمنظور الجديد للعلم.

ثانياً: العلم في منظوره الجديد.

بكثافةٍ ولطافةٍ يشرح لنا عالمين كبيرين رؤية العلم الجديدة في القرن العشرين بعد تفنيد أخطاء ومحدوديّة النظرة المادية القديمة التي هيمنت على القرن التاسع عشر. روبرت أغروس وجورج ستانسيو يقدمان لنا عصارة أبحاثهم في كتاب «العلم في منظوره الجديد» وهذه خلاصة ما توصّلوا إليه:

حتى الآن ركّزنا في حديثنا على أوجه التضاد بين النظرة العلميّة القديمة والنظرة العلميّة الجديدة في مجالات المادة والعقل والجمال والله وعالم النفس والعالم والماضي. ونحن الآن على استعدادٍ للموازنة بين هاتين النظرتين بوصفهما وحدتين كاملتين. ونتوقع من أيِّ نظرةٍ كونيّةٍ أن تكفل ثلاثة عناصر: الرحابة والوحدة والنور: فمن رحابتها نتوقع أن تحتفظ بوفرة ما نخبره ونحسّ به، ومن وحدتها أن تحقق الانسجام بين الأشياء بطريقةٍ بسيطة، ومن نورها أن يجعلنا نفهم أشياءً هي لولاه غامضة[1].

وفي كلٍّ من هذه الفئات الثلاث تقصر النظرة القديمة عن النظرة الجديدة. فمن حيث الرحابة تتّسم النظرة القديمة بضيق الأفق، ذاهبة إلى أنه لا سبيل إلى معرفة أيِّ شيءٍ ما خلا المادة وخواصها. وهي تواجه عناءً في التوفيق بين القيم الأخلاقية والجمالية والفكرية والغاية والله. ويشتكي ايرون شرودنغر في كتابه «العقل والمادة» (Mind and Matter) من الصورة الهزيلة التي يقدّمها «عالم العلم». ولكن إذا تدبّرنا كلماته أدركنا أنه إنما يتحدّث عن النظرة القديمة. يقول. «لقد أضحى «عالم العلم» من الإيغال الرهيب في الموضوعيّة بحيث لم يعد يترك مجالاً للعقل ولأحاسيسه المباشرة. وعالمُ العلم مجردٌ من كلِّ ما كان معناه مرتبطاً على وجه الحصر بالذات المتأمّلَة والمدركة والواعية. وأنا أعني بالدرجة الأولى القيم الأخلاقيّة والجمالية، بل أيّ قيمٍ أخرى من أيِّ نوع، أي كلّ ما له صلة بمعنى ونطاق الموضوع بأكمله[2].

ويوافق روجر سبري على أن ماديّةَ النظرة القديمة ضيّقةُ الأفق قائلاً: «الوعي وحرية الإرادة

[1]- روبرت أغروس وجورج ستانسيو: العلم في منظوره الجديد، سلسلة عالم المعرفة،ا المجلس الوطني للثقافة والعلوم والفنون، الكويت، العدد 134، ص123.

[2]- المصدر نفسه، ص123 ـ 124.

والقيم، ثلاث شوكات قديمةٍ العهد في جنب العلم، وقد أثبت العلم المادي عجزه عن معالجتها حتى بصورة مبدئية لا لمجرد كونها عسيرة المركب فحسب، بل لأنّها تتعارض تعارضاً مباشراً مع النماذج الأساسية. ولقد اضطر العلم إلى التخلّي عنها، بل إلى إنكار وجودها، أو إلى القول إنها تقع خارج نطاقه. هذه العناصر الثلاثة تشكّل، عند السواد الأعظم من الناس بالطبع، بعض أهم الأشياء في الحياة. وعندما ينكر العلم أهميتها، بل وجودها، أو يقول إنّها خارج نطاقه، فلا بدّ للمرء من أن يتساءل عن جدوى العلم»[1].

.... أما فيما يتعلّق بالدين فالظاهر أن مستقبل النظرة الجديدة يوحي بالعودة بثقافتنا إلى الإيمان بوجود الله الواحد، وبإعادة التأكيد على الجانب الروحي من طبيعة الإنسان. وأخيراً، وعلى صعيد الفنون، تزيل النظرة الجديدة من علم النفس وعلم الكونيات أسباب النفور والعبثية، مستعيضةً عنهما بالغائيّة والله والجمال والعناصر والروحيّة وكرامة الإنسان. وهكذا نجد للفنون مرةً أخرى ما يستحقّ أن تمجّدَه وللشاعر ما هو جديرٌ بأنشودته: إن الكون هو المكان الطبيعي للإنسان[2].

لقد تعمدنا أن نعرض ما توصل إليه العلم بلسان العلماء لأننا لسنا بصدد إثبات أيِّ شيءٍ بل بصدد رصد المسار الطبيعي للفلسفة والعلم، الذي أفضى إلى حاجة الإنسان إلى رؤيةٍ للعلم تتمتع بالرحابة والوحدة والنور كما بيّنّا في النظرة القرآنية لمعاني وأبعاد العلم.

4_ جرائم السياسة بحق العلم والدين:

إنّنا في المشرق العربي والإسلامي، لم نعرف الحداثة إلاّ من خلال الاستعمار في المرحلة الأولى، والأنظمة الاستبدادية في المرحلة الثانية، مما عزّز لدينا الاعتقاد بأن الحداثة هي عبارةٌ عن تنميةٍ في مركزها الغربي، وتخلفٍ في الأطراف. وحتى ثورة المعلومات والاتصالات التي يفترض فيها أن تكسر بعض القيود، رأيناها تخدم نظام العولمة الأمنية وتعميم الصور النمطية المصنّعة هناك.

على المستوى الأمني لا توجد «فجوة رقميّة» بين العرب والغرب، فقد تمكنت الأنظمة من فتح ملفٍ للأجنّة في البطون، وازدهرت كاميرات «الديجيتال» للمراقبة هنا وهناك، وتسببت بمزيدٍ من التهديد للحريات الشخصيّة هناك والمزيد من المصادرة لما تبقى من حريات هنا... ولهذا السبب بالذات أعتقد أن الأمن عندنا يمكنه أن يتطوّر عن الأمن عندهم، بسبب غياب القيود القانونية والمجتمع المدني الفعّال في ديارنا.

[1]- المصدر نفسه، ص124.

[2]- المصدر نفسه، ص135 ـ 136.

يكمن أصل المشكلة في عدم تقديرنا لمعنى السلطة والتقليل من أهميتها دائماً لصالح العلم، والحقّ أنّ العلمَ فشِل في التحوّل إلى سلطة، ولكنّ السلطة نجحت في التحوّل إلى علم.

ساهم المتحمّسون لمواكبة الحداثة في وقوعنا بهذا الفخ، وبنيّةٍ طيّبةٍ نقلوا لنا علوم الغرب لنتقدم، ولكننا رأينا العلم يزيدنا «قابليةً للاستعمار»، ويفتح شهيتنا على الاستهلاك والتنميط، وفقاً لأجندةٍ سلطويّةٍ تبيّن أنّها كامنةٌ لا في حسِّ المؤامرة بل في آليّة اشتغال العقل الغربي، الذي وعى مبكّراً ضرورة تعزيز الطبيعة النفعيّة للعلم على حساب الطبيعة الإنسانية.

حدثت الثورات العلمية هناك تحت ضغط الحروب الساخنة والباردة، وكان المطلوب من كلِّ نظريّةٍ فيزيائيّةٍ أن تتحوّل إلى قنبلةٍ أو قذيفةٍ أومنظارٍ ليليٍّ أو شبكة تجسّسٍ... ومن تلك البداية تربّعت الفيزياء على عرش العلوم، وما إن بزغ فجر القرن العشرين، حتى توالت الاكتشافات المذهلة، وانفجرت قنبلة الفيزياء فاجتاحت فلسفة العلم، وأخضعت كلّ بحثٍ علميٍّ لنتيجةٍ فيزيائية، يعني للعنف الفيزيائي.

لا شكّ أنّ النزعة الإنسانية التي صبغت الثورات: الإنكليزية والأميركية والفرنسية، كانت من ضحايا ذلك الانفجار، إذ ما معنى أن نتحدث عن قوّةِ القانون في مقابل قوّة المدفع والدبابة والطائرة، اللقاء بين القوتين كان لمصلحة الفيزياء أيضاً فتحوّلت النزعة الإنسانية من دافعٍ حاكمٍ إلى صبغةٍ تُغلّف العنف الفيزيائي بالعنف الرمزي والمصطلح الأخير لبيير بورديو.

بحسب توماس كون: تحدث الثورة العلمية عندما يتغير النموذج الإرشادي الذي يعمل في حقله المجتمع العلمي، وبحسب التاريخ السياسي والعلمي كانت السلطة السياسية هي المحدّد الأساسي للنموذج الإرشادي، بل إن بسط السلطة والسيطرة كان النموذج الإرشادي الوحيد الذي يولّد للعلم نماذجه الإرشاديّة، وخلف الموضوعية البحتة التي تتمتع بها العلوم الطبيعية، كانت أيديولوجيا السلطة هي المحدّد الأساسي للاتجاه الذي يجب أن ينمو فيه العلم.

لا أريد أن أردّد هنا ما قررته: جماعةٌ مرموقةٌ من المفكرين والعلماء في موجة ما بعد الحداثة، أمثال ميشال فوكو وإدوارد سعيد، وبيار بورديو، وجان فرنسوا ليوتار، ونعوم تشومسكي وطلال أسد، وإلى حدٍّ أبعد أرنست غلنر وفريتس شتيبات، ولكن ألفت النظر إلى أهميّة ما قالوه في العلاقة بين العلم والسلطة، والذي يمكن تلخيصه بإيجاز مخلٍّ أحياناً عبر القول: بأن العلم وألعاب اللّغة والسرديات، كلّ ما هو كلمة وكلّ ما هو شيء في الفضاء الغربي، تحوّل مع نمو تجربة الدولة إلى حقلٍ من حقول السلطة، أو بحسب التعبير الأنثروبولوجي الحديث: تحوّل إلى فعاليّةٍ من فعاليات السيطرة، تفسّر آليات اشتغال السلطة.

ويعود هذا الأمر ـ كما أوضح لنا المفكر اللبناني نظير جاهل، والمفكر المصري الراحل عبد الوهاب المسيري ـ يعود إلى الارتباط الوثيق بين الحضارة الغربية والتجريد الهيغلي لفكرة الدولة المطلقة التي أصبحت أعلى المقدسات، ثم أن الدولة استغنت عن مشروعيّةٍ مستمدّةٍ من خارجها بفكرة السيادة الدوغمائية المقفلة التي تستمد المشروعية من ذاتها لا من غيرها.

تابع هذا المسار ستجد أن القانون الوضعي يعرّف الدولة بأنها: «التشخيص القانوني لأمة ما.»

وهذا التعريف الذي يختزل الأمة في الدولة، يمهّد لاختزال الأمّة والدولة في السلطة،التي تحوّل الوجود الهيولاني التجريدي للدولة إلى مادّة وصورة، والجهد العلمي المركّز لصياغة نظريات السلطة في الغرب والذي شهد اهتماماً خاصاً وتطوراً لافتاً ناتجٌ في الأصل عن حاجةٍ ملحّةٍ لردم الهوّة بين الدولة ـ الإله وفيزياء السلطة التي تصدم وتغيّر وتقولب.

فليس من الغريب على هذا السياق أن تكلّف السلطة الحاكمة علم الفيزياء بإمامة بقية العلوم ليتمدد تحت اسم هندسة، فتوجد الآن هندسةٌ لغويّةٌ وهندسةٌ وراثيّةٌ وهندسةٌ زراعيةٌ، بالإضافة للهندسة الصناعية والإلكترونية والمدنية والمعمارية والمعدنية والبيئية....وليست المسألة مسألة مؤامرةٍ بقدر ماهي منحى واتّجاه وسياق يفضي بطبيعة نموّه إلى هذه النتائج، وفي كلِّ علمٍ من هذه العلوم يوجد ما يتجاوز تطوير الطبيعة إلى تغيير الطبيعة..

بالمقابل نجد العلم في رحاب القرآن الكريم عمليّة تحرير مستمرةٍ من جاهليّة الأهواء وظلم الطغاة، إنه سلطةٌ قائمةٌ بذاتها تعود إليها وتحتكم عندها كلّ السلطات. ويؤسس الفهم القرآني للعلم لإمامة الثقافة والقيم في كلّ مجالات الحياة، ويشبّه العالم الخادم للطاغية «بالكلب»، قال تعالى: (**وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ، وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثْ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ**) (الأعراف: 175 ـ 176)... لاحظ «فانسلخ منها» وكأن تلك الآيات ملازمةٌ للحمه ودمه وهويته ووظيفته كإنسان عالم، فما إن «ينسلخ»، منها حتى يتحول إلى «حيوانٍ وفيٍّ للسلطة «يلهث ملبيا خدماتها طلباً للمكانةً عندها، وهنا فرق كبير بين أن تنصت إلى صوت الفطرة والطبيعة ويأتي جهدك العلمي ملبياً لهذا النداء الإلهي في الخلق، مهما تعارضت نتائج البحث مع إرادة الحكام، وبين أن تعيش وهم القدرة على إنشاء علومٍ لتغيير الحياة وليس فقط لتطويرها وفقاً لنموذجٍ أيديولوجيٍّ صنعته السلطة ـ القيصر ونفذه العبد ـ العلم.

إنّ القرآن الكريم يقرر في هذه الآية أنّ البعد الإنساني للعلم هو نفسه البعد الإيماني فإذا فقدنا

الإيمان بالغيب فقدنا الإنسان، وأصبحنا أسرى الحاجات والأهواء التي تُخضع العلماء لظلم الطغاة.

5ـ خلاصة:

ـ يبدأ البحث العلمي من الفرضيّة أو الشك ويتقدّم بالشكّ فيما هو قائم، وهكذا يجب أن يبقى وإلا فقد العلم كونه نشاطاً تقدمياً لحلِّ المشكلات، هذا مجاله فليذهب إلى أقصاه من دون عوائق.

ولكن الإيمان يبدأ من اليقين ولا يتركه في الفلسفة الإسلامية إلا ليعود إليه: **(إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَى مَعَادٍ قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ مَنْ جَاءَ بِالْهُدَى وَمَنْ هُوَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ)** (القصص: 85).

منشأ الأزمة في العالم الحديث هو هذا الخلط بين المجالين فمن يطلب من العلم أن يتحوّلَ إلى إيمانٍ يُجمّد العلم ويُزعزع الإيمان، ومن يطلب من الإيمان أن يخضع لسلطة العلم بمعناه التجريبيً المعاصر(لا بمعناه القرآني) يُفقد الإيمان أكبر خدمة يقدّمها إلى البشريّة وهي اليقين والإطمئنان، ولذلك يمكن تلخيص أزمة العالم الحديث بأنهاً أزمةُ يقين. فلا الفلسفة الإيمانية مضت في طريقها كما يجب ولا العلم اكتفى بحدوده العملية بل تسلّحت به السلطة المادية لفرض نفسها على الإيمان.

ـ إنّ أفضل الطرق لتحصين الإيمان هو التعمّق في العلم، وليس الخوف من تقدمه، بل وتحرير العلم من سلطة المؤسسة السياسية التي تمنع أنسنة البحث العلمي لأنه يهدّد أركانها ويفضح تحكمها وسوقها العلم إلى المجالات التي تخدم بسط السيطرة بدل بسط التمكين لكلِّ إنسانٍ والإنسان كله.

ـ إنّ علماء السلاطين لا يمثلون ديناً يبرر ظلم الطغاة بل هم أقلّ من البشر لا إنسانية لهم ولا مشروعية. وآيات الله بريئةٌ منهم انسلخوا عنها فمسخوا دينهم وإنسانيتهم، فهم في صف السلطة وليسوا ممثلا لرسالة الدين عموماً والإسلام خصوصاً. وجهود العلماء الحقيقيين يجب أن تستهدف تحرير الدين والعلم من استخدامات السياسة وهذه الجهود بإمكانها أن تحرّر السياسة نفسها من مفهومها الاستبدادي المعاصر.

هذا الباب

يُعنى باب «الشاهد» بتظهير شخصيّةٍ رياديّةٍ ذات حضورٍ وتأثيرٍ في نطاق الحضارة العربيّة والإسلاميّة، أو في نطاقٍ عالميٍّ، كما هي حال عددٍ وازنٍ من الفلاسفة والعلماء والمفكرين المسلمين والغربيين، الذين أثروا الحضارة الإنسانيّة بأعمالهم ومعارفهم ونظرياتهم.

الشاهد

الإسلام علماً

الفيلسوف الشيخ طنطاوي جوهري ناظراً في علوم زمانه

أحمد عبد الحليم عطيّة

الإسلام علماً

الفيلسوف الشيخ طنطاوي جوهري ناظراً في علوم زمانه

أحمد عبد الحليم عطيّة[*]

في هذا البحث إطلالة على إحدى أبرز الشخصيات العربيّة الإسلاميّة في عالم المناظرة بين الدين والعلم، وهو الفيلسوف المصري الشيخ طنطاوي جوهري، 1862م ـ 1940م، وهو من أكابر حكماء الأزهر الشريف الذين أثروا الحياة الفكريّة في مصر والعالم الإسلامي في زمنٍ احتدمت فيه القضايا الدينيّة مع العلوم الحديثة، مترافقةً مع التدفّق الهائل للعلوم إثر حملة نابليون بونابرت الاستعماريّة والآثار المعرفيّة والفكريّة والاجتماعيّة التي ترتّبت على الثقافة الدينيّة على مصر والمنطقة، في هذه الحقبة بالذات برز حضور الشيخ طنطاوي جوهري كشاهدٍ على تلك الحقبة وتعلّم من أعلام الفكر والثقافة الإسلامية الأصيلة.

المحرر

تحتاج حياة وأفكار الحكيم الإسلامي الشيخ طنطاوي جوهري إلى أكثر من دراسةٍ تستوفي جوانبه المختلفة. فهو ذو اهتمامات متعدِّدة في مجالات: التفسير والدعوة الإسلامية والنهضة الحديثة والإصلاح الاجتماعي، وهو أيضاً مفكرٌ ذو اهتمامات فلسفية: قراءةً وبحثًا، تأليفًا وترجمة، دراسةً وتدريساً يُعلي من شأن العلم ويوسّعه بالتطوّر. صاحب رؤيةٍ يوتوبيّةٍ في إصلاح العالم والسلام الدولي على طريقة الفيلسوف الألماني كانط الذي تأثر به وترجم له بتصرفٍ كتابه «في التربية»[2].

---

*ـ باحث وأستاذ الفلسفة الغربية في جامعة القاهرة ـ مصر.

[2]-كانط: التربية، نقلته إلى الإنجليزية أنت تشرتون، وإلى العربية طنطاوي جوهري، المطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة، 1355هـ.

وسوف نتناول في هذه الدراسة الجانب الفلسفي والعلمي عند طنطاوي جوهري، فنعرض لكتاباته الفلسفيّة، والأسس النظريّة لأفكاره، وما قدّمه في كتاباته وتفسيره من آراءٍ علميةٍ وأخيراً محاضراته بالجامعة المصريّة القديمة، التي كان من ضمن أساتذتها، وألقى بها عدّة محاضرات عن «الفلسفة العربية والأخلاق». وتمثل هذه المحاضرات جزءاً مهماً من بدايات الدرس الفلسفي بالجامعة المصرية، الذي يمثل بدوره أساساً من الأسس التي كوّنت الخطاب الفلسفي المعاصر في مصر، والتي تحتاج إلى بحثٍ متعمّقٍ لبيان موضع هذا الدرس من تاريخ الأفكار، الذي لا ينفصل عن تاريخنا المعاصر، وبيان ما استحدثته الجامعة من مناهج وطرق في البحث مختلفة تماماً عمّا هو سائد في الحياة العقلية قبلها، سواءً في التعليم العام أو التعليم الديني، وسواءً ما قدّمه الأساتذة العرب أم الأوروبيون؛ حتى نستطيع تحديد مكانة الدرس الفلسفي عند طنطاوي جوهري داخل هذا الإطار.

وينقسم بحثنا الحالي إلى: مقدمة عامة في الاهتمامات الفلسفية لطنطاوي جوهري، ثم دراسة تحليليّة تاريخية مقارنة لمحاضرات «الفلسفة العربية والأخلاق» التي ألقاها بالجامعة لوضع هذه المحاضرات في سياقها التاريخي مع أعمال سنتلانا وماسينون والكونت دي جلارزا من جانب، وسلطان بك محمد وعلي العناني ومنصور فهمي من جانبٍ آخر. والقسم الثالث تحليل لأعماله وكتاباته حول نظريّة التطور بالمقارنة مع ما قدّمه الأساتذة العرب حولها. حتى نلقي الضوء على مفكرٍ مغمورٍ ربمّا يجهله الكثيرون، أسهم في الكتابة والتدريس في بداية القرن العشرين، وكان له دوره الإصلاحي مع زعماء حركة الإصلاح الحديثة.

القراءة الفلسفيّة العلميّة لأعمال طنطاوي جوهري:

هناك بعض المحاولات السابقة التي حاولت تناول أفكار الكاتب والمفكر العربي المسلم، والذي أطلق عليه «الفيلسوف الشيخ» و«الأستاذ الحكيم»، إلا أنّ هذه «القراءات» تناولته من نواحٍ جزئيةٍ مختلفةٍ وقدّمته في صورٍ كثيرةٍ كادت تتناقض، أو على أقلّ تقدير كانت تضع أفكار الرجل في مواضع متباينة، ولا تلتقي عند ملامحٍ معيّنةٍ يتّسم بها تفكير وكتابات هذا المفكر الجاد الطموح غزير الإنتاج، الذي نتوقف الآن أمام نتاجه الفكري وخطابه الإصلاحي ويوتبياه العالميّة ودرسه الفلسفي بالجامعة الأهلية، محاولين تقديم قراءة لأعماله. ورغم تعدّد القراءات السابقة التي تدل

على أهمية الكاتب المفكر، إلا أن أيّاً منها لم تقدم صورةً متكاملةً أو رؤيةً شاملةً لأفكار المفكر الإصلاحي الذي قورن دوماً بالشيخ محمد عبده، بل عدّه البعض أكثر جذريةً منه. ومن هنا علينا إعادة النظر في نتاجه الفلسفي من أجل تقديم قراءة جديدة له.

لقد عُرف الشيخ في هذه القراءات بـ «المفسّر»، حيث أبرز كل من: محمد حسين الذهبي في «التفسير والمفسرون»[1] ومصطفى الحديدي في «اتجاهات التفسير في العصر الحديث»[2]وبنت الشاطئ في «القرآن والتفسير العصري»[3] الناحية الدينية في خطابه اعتماداً على أهمّ وأضخم كتاباته «الجواهر في تفسير القرآن» وما يرتبط به من كتابات مثل: «التاج المرصع بجواهر القرآن والعلوم»، و«القرآن والعلوم العصرية»، حيث يعدّ تفسيره موسوعةً علميةً ضربت في كلّ فنٍّ من فنون العلم مما جعل هذا التفسير يوصف بما وُصف به تفسير الرازي. فالشيخ كما يرى الذهبي معروفٌ بتفسيره للقرآن على نمطٍ علميٍّ اختصه لنفسه لم يسبقه إلى مثله ولم يقلده فيه أحد[4]، فهو يبدأ بالتفسير اللفظي للآيات، ثم يتلوه بالشروح والإيضاحات والكشف كما يقول عبد المجيد عبد السلام «أي أنه يشرح متوسّعاً في الفنون العصرية المتنوعة»[5].

وكانت صورة المفسر تلك في هذه القراءة من أهم الجوانب في كتابات الشيخ التي أشار إليها وأشاد بها معظم من كتب عنه فهي غير تقليديةٍ وغير مسبوقةٍ نجد ذلك لدى علي الجمبلاطي الذي رأى فيه عالماً في طليعة أولئك الناظرين البُصراء إلى حقائق زمنهم، آمن إيمان الدين المتين أنّ التقدم العصري رهين العلم[6] وكتب رجاء النقاش مقالين: عن «القرآن والفكر الجديد تفسيرٌ للقرآن بالخرائط والصور»[7]، و«حول تفسير القرآن: أضواءٌ جديدةٌ على عالمٍ كبيرٍ مجهول»[8] يتحدث فيهما عن تفسير الجوهري الذي يقف متميزاً بمنهجه الخاص اللامع بين جميع تفاسير القرآن، «فالشيخ هو أحد علماء الدين البارزين، وواحدٌ من المفكرين النابهين في هذا العصر، برغم أنّه لم

[1]-د. محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون، ج2، دار الكتب الحديثة، القاهرة، 1976، ص505 وما بعدها.

[2]-مصطفى الحديدي: اتجاهات التفسير في العصر الحديث، مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة.

[3]-بنت الشاطئ: القرآن والتفسير العصري، القاهرة، 1970.

[4]-محمد حسين الذهبي: المرجع السابق، ص505.

[5]-عبد المجيد عبد السلام المحتسب: اتجاهات التفسير في العصر الحديث، وأفرد الفصل الثالث (التفسير العلمي) للشيخ طنطاوي جوهري، ص273 وما بعدها.

[6]-علي الجمبلاطي: ذكرى طنطاوي جوهري، القاهرة، 1962م، ص6، 7.

[7]-رجاء النقاش: مجلة المصور، العدد 2508، 3 نوفمبر 1972م.

[8]-رجاء النقاش: مجلة المصور، العدد 2511، 24 نوفمبر 1972م.

يحظ بما يستحق من الدراسة والاهتمام»[1]، ويرى محمد عبد الجواد أنّ علم الرجل لا ينحصر في دائرةٍ محدودةٍ وكتابه الموسوم بـ«الجواهر» موسوعةٌ علميةٌ إسلاميةٌ حديثةٌ أكثر فيها من الكلام عن العلوم الحديثة: كالفلك والنبات والحيوان[2]، وأشار عبد العزيز عطية في التقويم نفسه لدار العلوم إلى أن أكثر ميل الشيخ كان متّجهاً إلى الإصلاح الديني والاجتماعي، وكان أكبر همّه أن يذيع في العالم رسالة السلام عن طريق تعاليم الإسلام[3] وكتب في المعنى نفسه عبد المنعم البحقيري في مجلّة «الوعي الإسلامي» مبيناً كيف استطاع أن يقدم صورةً لتعاليم الإسلام السمحة في دعوته إلى المحبة والسلام[4].

ومقابل تلك الصورة الدينية التي عُرضت للشيخ ضمن «اتجاهات التفسير في العصر الحديث» سواءً في شكلها التقليدي لدى من تناوله في إطار «التفسير والمفسرون» أو في الدراسات العصريّة التي ربطت لديه بين الدين والعلم الحديث، فإن هناك صورةٌ أخرى وقراءةٌ ثانية - ربما تكون ضد القراءة الأولى وهي تتناول الشيخ كرائدٍ من روّاد البحث الروحاني اعتماداً على كتابه «الأرواح»، الذي يدافع فيه عن علم الروح محاولاً التوفيق بين الآراء الدينية أو الصوفية وشبيهاتها في العلوم الروحيّة الحديثة ويقدم لنا هذه الصورة كلّ من: عبد الجليل راضي في «مجلة الروح» ورؤوف عبيد في «مفصل الإنسان روحٌ لا جسد» فهو عنده رائدٌ من روّاد الروحيّة، وأبرز علماء العرب المحدثين. وكذلك يكتب عنه أيضاً كلٌّ من عبد اللطيف الدمياطي في «الواسطة الروحية» وعبد العزيز جادو، الذي كتب عنه أكثر من دراسة، فقد تناوله في البداية بالتعريف والتأريخ له ولحياته وريادته الروحية في كتابه «الروح والخلود بين العلم والفلسفة»، ثم خصص فصلاً مهماً عن الشيخ طنطاوي الرائد الروحي في كتابه عنه[5] ونشرت جريدة الجمهورية مقالاً بتوقيعٍ مستعارٍ عن «طنطاوي جوهري الرائد الروحي». وتمُثّل هذه الكتابات السابقة جوانب متعدّدةٍ من اهتمام المفكر الديني، وتظهره عالماً مفتوناً بدراسات الباراسيكولوجي متعلقاً بأهداب الغيبيات مؤمناً بعالم الأرواح والاتصال بها والانقياد لأوامرها يكتب ما تمليه عليه وما تشير له به يخوض المعارك الفكرية والتاريخية انطلاقا

[1]-المرجع السابق.
[2]-محمد عبد الجواد: تقويم دار العلوم، القاهرة، 1947م، ص191.
[3]-عبد العزيز عطية: تقويم دار العلوم، القاهرة، 1947م، ص196.
[4]-عبد المنعم البحقيري: مجلة الوعي الإسلامي، العدد 52، السنة الخامسة، يونيو 1969م.
[5]-د. عبد العزيز جادو: الشيخ طنطاوي جوهري، دار المعارف، القاهرة، 1980م، الفصل السادس.

من إيمانه بها فيكتب عن براءة العباسة أخت هارون الرشيد رداً على ما كتبه جرجي زيدان عنها. وربما لا يكتفي بالتأليف والكتابة بل يصبح أحد أعضاء جمعية الأرواح بل رائداً من روادها[1].

وهناك قراءةٌ أخرى توقّف أصحابها أمام الجانب الأدبي عند الكاتب الأديب طنطاوي جوهري، وهذه القراءة نجدها لدى محمد محمد حسين الذي يضع الشيخ داخل الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، فقد كانت لديه ثقةٌ كبيرةٌ في نهضة المسلمين واستعادتهم مجدهم وعمارتهم الأرض وإصلاحهم ما آل إليه أمرها من فسادٍ واضطراب، وكانت هذه الفكرة تنزل من نفسه منزلة اليقين الذي لا يخامره فيه شك[2]. وربما تجد هذه القراءة ما يؤكدها ليس فقط في كتب الشيخ الأدبية مثل: «مذكرات أدبيات اللّغة العربية»، «سوانح الجوهري»، «جوهرة الشعر والتعريب» بل أيضاً في كتاباته الأخرى التي يتحدث فيها عن الطبيعة الإنسانية مثل كتبه عن» «الزهرة في نظام العالم والأمم»، و«نظام العالم والأمم»، و«جمال العالم»، و«جواهر العلوم» الذي وضعه على هيئة رواية مثل كتاب «أين الإنسان؟»؛ لذا فإننا نجد قارئه كما يؤكّد علي الجمبلاطي لا يتعثّر في لفظه ولا يستصعب فكرة، كأنه قاصٌ يقصّ عليك أمتع القصص وأغرب الوقائع[3]. والقراءة نفسها يقدّمها محمد عبد الجواد في «تقويم دار العلوم» حيث يراه «حاضر الذهن، واضح الحجة كثير الاستشهاد بالنصوص، كثير الاطلاع، أوتي من فصل المقال ما يعز على أهل اللسان والفلسفة»[4]، وقد بين عبد العزيز عطية «أن الشيخ بعد أن روي من معين العربية وكوثر العلوم الشرعيّة والفقه الأكبر وكثير من العلوم طار صيته في معمور الأرض»[5]. ويجعله عبد العليم القباني من روّاد الشعر السكندري فقد كان الشيخ يعمل مدرسا بمدرسة رأس التين الثانوية، وكان يلقن تلاميذه بعض الأفكار الثورية في قصائد من نظمه.

ولا تعطي تلك القراءات – رغم أهميتها - الصورة المكتملة لجهود المفكر الكبير التي اتسعت لاستيعاب الثقافة العربية الإسلامية وعلومها الدينية المختلفة والثقافة العصرية من: فلسفة وعلوم رياضيّة وطبيعيّة متعدّدة، والتي تظهر لنا من خلال كتاباته، التي نجد فيها أسماء لابلاس ودارون

---

[1]-المصدر السابق، ص73.

[2]-محمد محمد حسين: الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، القاهرة، 1959م، ص-310 311.

[3]-علي الجمبلاطي: المصدر السابق.

[4]-محمد عبد الجوار: تقويم دار العلوم، ص-191 192.

[5]-عبد العزيز عطية: المصدر السابق، ص196.

وايفبري[1] مع كانط وأرفلد كوليه مع أسماء الغزالي وإخوان الصفا وابن خلدون. وتوضح لنا كتابات طنطاوي جوهري مدى اتساع ثقافته وتنوع مصادره الفكريّة كما ظهرت في مؤلفاته الكثيرة التي نستطيع عند تحليلها جميعاً قراءة الخطاب الفلسفي الإسلامي المعاصر في بواكيره الأولى.

ويمكن القول أنّ مجمل كتابات المفكر المصري ذاتُ أساسٍ فلسفيٍّ عقلاني يُبني عليه ويتفرع منه الخطاب النهضوي الذي يوضّح جوانب تفكيره المختلفة الدينية الإصلاحية، التي تنطلق أساساً من موقفه السياسي والاجتماعي كأحد دعاة الحزب الوطني (القديم) وكأحد كتّاب جريدة اللواء المعبّر عنه اتجاههما الوطني الإسلامي، كما تمثّل في كتابيه «نهضة الأمة وحياتها»[2] و«نظام العالم والأمم» وغيرهما مما ميّز ما قدّمه طنطاوي جوهري عن غيره من مفكري هذه الفترة بسمةٍ فلسفيّةٍ علميّةٍ واضحة.

والصورة التي نقدّمها هنا في قراءتنا الحالية – هي صورة الفيلسوف، فقد عُرف جوهري بألقاب متعدّدة، وكان الغالب عليه لقب "الفيلسوف الحكيم" وهو الاسم الذي كان يميل إليه ويسبق اسمه دائما على أغلفة كتبه[3]، وقد حدّد علي الجمبلاطي هدفه من الكتابة عن «ذكرى طنطاوي جوهري» بأنه يريد تقديم سيرة فيلسوف الإسلام في العصر الحديث[4]، ويرى عبد العزيز جادو «أن الفيلسوف والحكيم (ويقصد جوهري) في مقدمة هؤلاء الأعلام من رجال الفكر العصريين الذين لا نزال إلى اليوم نذكرهم»[5]، وهو عنده من فلاسفة القرن العشرين ومصلحٌ دينيٌّ مجدّدٌ تقدمي[6]، وقد جاء في ما نشرته عنه الجمعية الأسيوية الفرنسية «أنه فيلسوفٌ حكيمٌ بقدر ما هو عالم دين»[7]، ولقبته جريدة «مصر الفتاة» في عددها 343 الصادر في نوفمبر 1959م بأنه «فيلسوف مصر»، وهو عند محمد عبد

[1]-راجع كتابات طنطاوي جوهري: «رسالة أصل العالم»، و«رسالة الحكمة والحكماء» التي تظهر مدى تعمقه في تاريخ الفلسفة.

[2]-طنطاوي جوهري: نهضة الأمة وحياتها، وقد سبق أن نشر هذا الكتاب على شكل مقالات في جريدة اللواء التي يصدرها الحزب الوطني القديم، انظر جادو ص25.

[3]-فقد طبعت مطبعة الرشديات بالإسكندرية «محاضرات بين العلم والسياسة» أولها محاضرة «الفلسفة عند العرب» التي ألقاها الأستاذ الحكيم الفيلسوف ومثل هذا التقديم جاء على غلاف كتابه «السر العجيب» تأليف الأستاذ الفيلسوف الشيخ طنطاوي جوهري المدرس بمدرسة المعلمين، وكتب على «جوهرة الشعر والتعريب» جملة قطع من النظم لمشهوري شعراء الإنجليز كساها حلة الشعر العربي حضرة الحكيم العالم الأستاذ الشيخ طنطاوي جوهري.

[4]-علي الجمبلاطي، ص7.

[5]-د. عبد العزيز جادو، ص5.

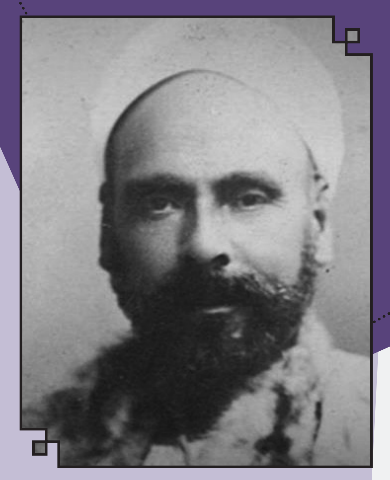
[6]-المصدر السابق، ص6.

[7]-انظر مقال الجمعية الأسيوية الفرنسية في كتاب طنطاوي جوهري «الحكمة والحكماء»، ص71.

طنطاوي جوهري

الفيلسوف الشيخ

من سيرته الذاتية



يعدّ طنطاوي جوهري من الشخصيات الجدليّة البارزة، ويعود ذلك لشخصيّته العلميّة المميّزة، التي تمعّنت وأتقنت مختلف العلوم، بل وأنتجت عدّة مؤلفات، ما جعله يحمل لقب العالم والمفكّر والفيلسوف المصري.

ولد طنطاوي جوهري عام 1862 بقرية عوض حجازي الواقعة بالمنوفيّة شمال العاصمة المصريّة، حيث حفظ القرآن الكريم في سنٍّ مبكّرة، ثم التحق بالأزهر عام 1877 وانتهل من علمائه العلوم العقليّة والنقليّة. وفي عام 1889 التحق بدار العلوم. وكان يجيد اللّغة الإنجليزية إلى جانب العربيّة.

تقلّد طنطاوي عدّة وظائف ومسؤوليات، حيث اشتغل في التدريس في عدّة مدارس، ثم انتقل لتدريس التفسير بدار العلوم في سنة 1911، ثمّ عُيِّنَ بالجامعة المصريّة كمحاضرٍ في الفلسفة الإسلاميّة، وتولّى رئاسة تحرير مجلّة "الإخوان المسلمين" عام 1933.

أبرز ما يميّز التجربة الفكريّة والعلميّة لطنطاوي جوهري انتهاجه المنهج العلمي في تفسير القرآن الكريم، وتأثّره الفكري بجمال الدين الأفغاني

وتلميذه محمد عبده، وقال في ذلك:" أما بعد فإني خلقت مغرماً بالعجائب الكونيّة، معجباً بالبدائع الطبيعيّة، مشوقاً إلى ما في السماء من جمالٍ وما في الأرض من بهاءٍ وكمالِ آيات بينات وغرائب باهرات، ثم إني لما تأمّلت الأمّة الإسلاميّة وتعاليمها الدينيّة ألفيتُ أكثر العقلاء وبعض جلّة العلماء عن تلك المعاني معرضين، وعن التدبّر فيها ساهين لاهين، فقليلٌ منهم من فكّر في خلق العوالم وما أودعت من الغرائب، فأخذت أؤلف لذلك كتابي".

لقد كان لهذا المفكّر المخضرم علميًّا نشاطاتٌ سياسيّةٌ ضدّ الاحتلال البريطاني، حيث أسس "الجمعيّة الجوهريّة" التي نشطت في بثّ الوعي القومي والثقافي بين الشباب. ومن خلال نشاطاته وكتاباته في مختلف الصّحف عُرف بأنّه داعيةُ إصلاحٍ وصحفيٌّ مميّز. كما أنّه اهتم شديد الاهتمام بالتصوّف الإسلامي والعناية بكتب الإمام الغزالي المهتمّة بنهوض علوم الدين، فيما أعطى حيّزاً كبيراً من اهتمامه في الجانب العلمي للموسيقى العربيّة وربطها بالفكر الإسلامي، والاهتمام بعلوم الطبيعة وحياة الحيوان، والطب والفلك. إن هذا الإلمام الواسع في العلوم المختلفة جعل طنطاوي يبدع في كتابة تفسيرٍ علميّ يتألّف من 26 مجلداً تحت عنوان "الجواهر في تفسير القرآن الكريم" بل قام أيضاً بالتنظير لهذا المنهج العلمي الذي لطالما لاقى نقوداً من مختلف مدارس التفسير، حيث إنهم يعتبرون القرآن الكريم كتاب هدايةٍ لا كتاب علم،

أما طنطاوي فيرى القرآن الكريم على أنّه سرّ العلوم، وأنّ الإنسان لا يستطيع أن يفهم القرآن حقّ الفهم ما لم يعرف العلوم الحديثة، وقام بالربط بين رسالة القرآن العلميّة والإعجاز، كما دعى لربط العلم الطبيعي بالدين لأجل نشر النهضة في بلاد الإسلام.

إن هذا المنهج الذي انتهجه طنطاوي جوهري جعل منه شخصيّةً جدليّةً بين أوساط العلماء، حيث اختلفت فيه الآراء فقال فيه عميد كليّة اللّغة العربيّة في باكستان محمد حسن الأعظمي :"لم تشتهر في الشرق شخصيّةٌ من المصريين كما اشتهر شيخنا العلاّمة طنطاوي جوهري... الشرقيّون يعتقدون أنّه المصريُّ الوحيد الذي عرَف الثقافة الدينيّة الحديثة أتمّ المعرفة". أمّا السيد قطب فقد انتقد منهجه التفسيري ورأى أنّه ارتكب أخطاءً منهجيّةً بسبب ربطه الحقائق القرآنيّة القاطعة المطلقة بحقائقٍ غير نهائيّةٍ.

ومن مؤلفاته: أين الإنسان، أحلام السياسة وكيف يتحقق السلام العام، جواهر العلوم، نهضة الأمم وحياتها، علاقة الإنسان بالحضارة، حياة العالم، التاج المرصّع بجواهر القرآن والعلوم، الجواهر في تفسير القرآن الكريم.

رُشح عام 1939م إلى الدوائر الغربيّة لنيل جائزة نوبل للسلام، رشّحه للجائزة الدكتورعلي مصطفى مشرفة بوصفه عميداً لكليّة العلوم والدكتور عبد الحميد سعيد عضو البرلمان والرئيس العام لجمعيّة الشبان المسلمين،

وقامت وزارة الخارجية بإرسال مؤلفاته إلى البرلمان النرويجي مشفوعةً بتقريرٍ عن جهوده في سبيل العلم والسلام وشهادات علماء إنجلترا وفرنسا وإيطاليا وألمانيا في قيمة هذه المؤلفات، لكن وفاة الشيخ "طنطاوي" حالت دون إتمام الأمر.

توفي طنطاوي جوهري سنة 1940 بالقاهرة، بعد أن كان داعياً للسلام العالمي حيث أولى اهتماماً خاصاً بالسلام العالمي، ووضع نظريّةً في هذا المجال استمدّها من مفاهيم القرآن، وخلاصة رأيه فيها أن "سياسة الأمم إن لم يكن بناؤها على حسابٍ كحساب العلوم فإنّ النوع الإنساني سيحلّ به الدمار ولا يستحق البقاء". كما جعل علوم الرياضة والفلك والنبات والكيمياء والتشريح وعلم النفس وسيلةً توصل إلى حلّ مشكلة السلام العام، وله كتابان وجّههما إلى العالم في هذا الشأن هما: "أين الإنسان" وصاغه على هيئة روايةٍ سياسيّةٍ فلسفيّةٍ تناول فيها آراء عددٍ من الفلاسفة مثل "الفارابي" و"ابن طفيل" و"توماس مور"، وكتاب "أحلام في السياسة وكيف يتحقق السلام العام".

الجواد «عالم أديب فيلسوف»[1]، وعند سنتلانا المستشرق الإيطالي «أحد رؤساء الحركة السياسية والاجتماعية التي انتشرت في طبقات الشعب الإسلامي كافة تحت اسم «الجامعة الوطنية»[2]، وكذلك أشاد به مرجليوث في مجلة الجامعة الأسيوية الملكية مقارنا بينه وبين كانط[3]، وهو نفس ما فعله جب في جريدة المقطم 8 يناير 1938م، وريتشارد هارتمان الذي ربط بينه وبين محمد عبده والغزالي، وكذلك كارادي فو في «مفكري الإسلام»[4]، ويرى الدكتور محمد يوسف موسى أنه يستحق من المجد أكثر مما يستحق الإمام محمد عبده لولا أنّ زملاءه وإخوانه جهلوه وعجزوا عن نصرته عندما تقدمت الدوائر العلميّة لترشيحه لنيل جائزة نوبل كأول مصري يُرشّح لهذه الجائزة[5].

وقبل قراءة مشروع المفكر الإصلاحي وبيان أسس تفكيره فإن إشارةً موجزةً إلى كتاباته تلقي الضوء على خطابه الفلسفي والعلمي وتحدد محاوره النظرية.

وإذا ما استبعدنا بعض كتابات طنطاوي جوهري مثل «الفرائد الجوهرية في الطرق النحوية» و«مذكرات في أدبيات اللغة العربية» و«جوهر التقوى في الأخلاق» أو حتى نحّيناها جانباً مؤقتاً باعتبارها ذات منحى تعليمي كتبت للطلاب. وكذلك إذا أبعدنا كتابيه «الأرواح» و«براءة العباسة أخت هارون الرشيد» التي قيل: إن روحها اتصلت به ليصحح أخطاء جرجي زيدان في بيان قصتها التاريخية: فإننا نجد أن تآليفه كلّها رغم تعدّد موضوعاتها يجمعها اهتمامٌ واحدٌ يسري في كلّ أجزائها وكأنّها مجلدٌ واحدٌ أو سفرٌ ضخمٌ صدر في أجزاءٍ متعددة، ويؤكد ذلك رأي الجمعية الأسيوية الفرنسية في كتابه «نظام العالم والأمم والحكمة الإسلامية العليا» ويرتبط بهذا رسالة «الزهراء في نظام العالم والأمم» وهي دراسةٌ مترجمةٌ عن الإنجليزية نقلها عن اللورد إيفبري (السير جون لويك) الذي تأثّر به كثيرا في كتاباته. ويتناول في هذه الدراسة عالم النبات والزهور وكل ما يتعلق به، وهي توضّح اهتمامه بالطبيعة وتأمّلها، ذلك الاهتمام الشاعريّ الرومانسيّ الذي سيطر على أجزاءٍ متعدّدةٍ من كتاباته التي يغلب عليها التأمل، ويعدّ تأمّل الطبيعة سمةً أساسيةً في تفكير

[1]-محمد عبد الجواد، ص192.

[2]-سنتلانا: ملخص كتاب «أين الإنسان؟»، مجلة العلوم الشرقية، ترجمة مصطفى بك رياض، بعنوان «صدى صوت المصريين في أوروبا»، مطبعة دار المعارف بمصر، ص10.

[3]-انظر جادو: ص108.

[4]-المصدر السابق، ص111 وما بعدها.

[5]-المرجع السابق، ص102.

طنطاوي جوهري، بل إن كتبه في التفسير تهتم في الأساس، كما يبدو من تحليلها ببيان مقاصد الإسلام ونظام العالم، كما يظهر في كتابه «التاج المرصع بجواهر القرآن والعلوم» الذي يقسمه إلى اثنين وخمسين باباً أو جوهرةً كلّ منها تفسير آية من آيات القرآن الكريم على ضوء ما كشف عنه العلم الحديث، ويلاحظ في هذا الكتاب أنّه استخدم العرض الموضوعي لآيات القرآن الكريم وشرحها حسب موضوعاتها، ويظهر في هذا الكتاب المنحى التوفيقي الذي اتخذه المؤلف بين القرآن من ناحيةٍ والفلسفة اليونانية من ناحيةٍ ثانية، والكتاب دعوةٌ صريحةٌ للإسلام موجهة إلى مؤتمر الأديان باليابان 1906م، وقد ترجم إلى لغات عديدة، منها: اليابانية والفارسية والهندية والروسية.

وقد كان للمفكر الوطني مواقف ضدّ الاحتلال الإنجليزي للبلاد، وكانت كتاباته تهدف إلى تجميع القوى الإسلامية المختلفة في إطار وحدةٍ جامعةٍ على أسسٍ إسلاميةٍ عقلانية مصحوبة بفهمٍ معاصرٍ لنظم الحياة المختلفة ذي منهج إصلاحي. وقد طمأن هذا النهج الدوائر الغربية. كما يتّضح مما كتبته الجمعيّة الملكية الإنجليزية، التي تناولت الخطاب الطنطاوي في الإطار الإبستمولوجي المعرفي لا السياسي الثوري – تعليقاً على كتاب «نهضة الأمة وحياتها» - بقولها: «إن الإنجليز مطمئنون إلى أن الشيخ لم يرد بلفظ النهضة ثورةً يثيرها وإنما أراد الإصلاح ورقي الأمة، فهو أقرب إلى محمد عبده منه إلى الأفغاني، وليس في ثنايا كتبه ما يحضّ على الثورة أو يشير إلى عصيان»[1]. وفي ختام المقال نذكر رأيه في سياسة الأمم، وهو في الحقيقة مقصود الكتاب الذي وضع للحكومات نظاماً جميلا؛ إذ أبان كيف يكون التشابه بين جسم الإنسان ووظائف أعضائه؟ وما الحكومات العادلة؟ وكيف ينوب فريق من الأمة عنها؟ وما طريق الانتخاب؟

وينطبق الرأي نفسه على كتابه «النظام والإسلام» الذي كان أيضاً مجموعة مقالات نشرت بـ«المؤيد»، وقد ترجم أيضا إلى التركية والهندية. وفي الإطار نفسه نجد كتابه «جمال العالم» الذي يتفق من حيث الاسم مع «نظام العالم والأمم» و«الزهرة في نظام العالم والأمم»، ويتفق من حيث المحتوى أيضا مع هذه الكتب ومعه «التاج المرصع بجواهر القرآن والعلوم»؛ حيث ينتقل المؤلف من ذلك النظام والإبداع والجمال الموجود في العالم، ليعبّر عن قدرة الخالق الذي أوجد هذا العالم، وهو وإن كان يستخدم الأدلة التقليدية نفسها التي يستخدمها الفلاسفة، إلا أنه يستعين في

[1]-المرجع السابق، ص25.

ذلك بالدراسات العلمية في مجال الطبيعة والحيوان، وهي سمةٌ تظهر في كلّ كتاباته؛ مما جعل كثيراً من الباحثين يؤكدون تميز الكتاب وصاحبه بحبّ الطبيعة حباً غير خفي. وما يستوقفنا هنا هو مناسبة تأليف الكتاب التي توضح الاتصال وعدم الانفصال نتيجة نقاشٍ طويلٍ بين الشيخ وشاعر النيل حافظ إبراهيم الذي استمع طويلاً إلى أفكار الكتاب ونصحه بقوله: «لو دون هذا الكلام في كتاب لترقت الأمة المصرية»[1].

ويهدف بكتابيه: «جواهر العلوم» و«ميزان الجواهر في عجائب هذا الكون الباهر» إلى الغاية نفسها. الكتاب الأول وضعه على هيئة رواية وهو نفس ما فعله في «أين الإنسان؟» وقد قرّرت وزارة المعارف على طلابها هذا الكتاب الذي جعله الشيخ كما يذكر لنا سُلّماً إلى فهم ما هو أدق وأرقى في الفكر وهو و«ميزان الجواهر»، وذكر فيه بواطن العالم وقواه وعجائبه الباطنة رابطاً بين آرائه الكونية وأسسها الفلسفية مع المقارنة بين آراء الفلاسفة الأقدمين ومقابلته بكلام الفلاسفة الأوروبيين، ووزن الأقوال بالحجج العقلية. والكتاب الثاني «ميزان الجواهر» يدور أيضا حول التفسير العلمي لحقائق الكون، وفيه تظهر آراء المفسر مع آراء السابقين من علماء المسلمين مثل الغزالي والرازي، يقول الشيخ حمزة فتح الباب في تقديمه للكتاب مخاطبا مؤلفه: «ولقد ذكرني ميزانك ما قاله السعد في شرح المقاصد نقلاً عن الإمام حجة الإسلام في أثناء تعريف علم الكلام... وما قاله القطب الرازي في «شرح مطالع الأنوار» والشيخ الأكبر (ابن عربي) في فتوحاته».

وفي كثير من أعمال الشيخ ما يؤكد أن كتابته كانت استجابةً من المفكر لحاجات الواقع، فقد جاءت رسالته في «أصل العالم» رداً على تساؤلٍ من الشيخ عبد العظيم فهمي يسأل فيه عن أصل الكون ومادته الأولى والنظرية العلمية التي تفسر طبيعته، وهي من الرسائل الفلسفية المهمة التي توضّح رأيه في المسائل الأنطولوجيّة والكونيّة الكبرى معتمداً على النظريات العلمية الحديثة التي قال بها لابلاس وغيره من العلماء. وجاءت ترجمته لكتاب كانط «في التربية»، وأعتقد أنه أول من نقل كانط إلى العربية استجابةً لطلبٍ من مجلة النهضة النسائية ليكتب شيئاً يتعلق بتربية النشء وطرق معاملة الأطفال والمبادئ التي على الأمم الإلمام بها لإعداد جيل صالح[2].

---

[1]-المرجع السابق، ص26.

[2]-انظر الفقرة الأخيرة من هذه الدراسة تحليلنا لترجمة جوهري لكتاب كانط «في التربية».

وفي الاتجاه الأساسي نفسه لأعمال الأستاذ الفيلسوف يأتي أهم أعماله: «الجواهر في تفسير القرآن» و«بهجة العلوم في الفلسفة العربية وموازنتها بالعلوم العصرية» ويبدأه الشيخ كعادته بقوله: إن الإنسان مهيئٌ بفطرته لقبول الفلسفة ويتحدث في تاريخ علومها ويتوقف أمام عناية الدولة الإسلامية بالفلسفة والترجمة ويبيّن جهود الفارابي، ثم العلاقة بين الدين والفلسفة... ويتحدث عن تاريخ الأمة اليونانية في الفلسفة منذ القدم، وسقراط وأفلاطون، وكتابه «القرآن والعلوم العصرية» كما جاء على غلافه: «خطاب إلى جميع المسلمين وإن الصناعات والعلوم يأمر بها القرآن، وإن الأمراء والعلماء وأغنياء المسلمين هم المكلفون بذلك وبإحكام الرابطة بين الأمم الإسلامية عموما. ويقوم هذا الخطاب على إعمال العقل. فالعقل الصحيح والرأي الرجيح والعمل بهما المنجي في الدنيا والآخرة»[1]. وفي «سوانح الجوهري» يبينّ لنا كيفية ترقية الأمة عن طريق الاقتصاد وترقية الصناعة والزراعة وحركة التعليم من أجل نهضةٍ إسلاميةٍ شاملة. وبالإضافة إلى تلك الكتابات الدينية التي تحاول تفسير آيات القرآن بما اكتشفه العلم الحديث وذلك بإعمال العقل الإنساني في الكون والطبيعة من أجل دعوة المسلمين إلى النهضة وكيف تعامل العرب مع هذه الفلسفات بحثاً ودراسة.

وتشمل الكتابات والأوراق الفلسفيّة التي تركها لنا الشيخ بالإضافة إلى محاضراته بالجامعة المصرية التي ألقاها في العام الدراسي 1912/ 1913م على عدّة كتبٍ ورسائل أخرى منها: «رسالة الحكمة والحكماء»[2] التي تحتوي على مجموعة من الدراسات التي تحمل خصائص أسلوب الشيخ وتعبّر عن الاهتمامات نفسها مثل: المقصود من هذا العالم؟ ووجهة العالم واحدة هي النظام العام، والمقارنة بين فلسفة وفلاسفة الشرق والغرب. وكتابه «المدخل إلى الفلسفة»، الذي يتناول فيه علوم العرب المختلفة وعلوم اليونان، والحديث عن هذه العلوم نجده من أهم محاور محاضراته بالجامعة الأهلية، ويبدو أنه أصدره في دراسةٍ مستقلة (المدخل إلى الفلسفة) مثلما فعل في محاضراته عن «الموسيقى العربية» التي تناولها أيضا في المحاضرات نفسها[3].

وتأتي محاولته الجادة التي يبدو فيها متأثراً بكانط من جهةٍ والعلوم الرياضية من جهةٍ أخرى من

[1]-جوهري: القرآن والعلوم العصرية، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1923م، ص3.

[2]-طنطاوي جوهري: رسالة الحكمة والحكماء، مطبعة جرجي عرزوزي، الإسكندرية، 1915م.

[3]-أصدر جوهري عدة أعمال قبل وبعد محاضراته تدور حول الموضوع نفسه مثل: «أصل العالم»، «رسالة الحكمة والحكماء»، «الفلسفة عند العرب»، «المدخل إلى الفلسفة».

أجل صياغة نوعٍ من السلام العالمي واليوتوبيا الشاملة التي تجمع الشعوب كلّها في إطار وحدةٍ إنسانية، كما يظهر في كتابيه: «أحلام في السياسة والسلام العالمي»[1] و«أين الإنسان؟» اللذين اعتز بهما كثيراً وأرسلهما إلى معظم مفكري العالم المحدثين لدعوتهم إلى رؤيته نفسها، واستجاب له كثيرٌ منهم وفي مقدمتهم سنتلانا المستشرق الإيطالي الذي سبقه في التدريس بالجامعة الأهلية حيث لخّص الكتاب «أين الإنسان؟» في مجلة العلوم الشرقية التي يشرف عليها وأشاد بالشيخ وأفكاره، فالكتاب من الصحف العظيمة الدالّة في الوقت الحاضر على مبلغ أفكار وشعور الطبقة الراقية الإسلامية، والحق يقال إنه لعملٌ إنسانيٌّ عظيم في قالب احتجاجٍ سياسيٍّ ولم يك كتاباً موجهاً إلى المصريين فقط بل للعالم أجمع، فالمسألة التي يريد حلّها هي مسألة العالم كلّه بالإجماع. ويمثّل كلّ من «أحلام في السياسة والسلام العالمي» وكذلك «أين الإنسان؟» محاولةً أولى مبكرةً في التفكير اليوتوبي العربي المعاصر؛ حيث[2] نجد فيهما صدىً لما قدّمه كانط، ويمثلان معاً نظرية المفكر المصري في السلام العالمي، فهو يسعى إلى مماثلة نظام المجتمع البشري بما عليه الكون والطبيعة من اتفاق وائتلاف. يريد تحويل النفوس في المجتمع من الطبيعة السبعية (من سبع) أو البهيمية إلى إنسانيةٍ بشريةٍ يحلّ بينها التعاون والتوافق بدلاً من النزاع والصراع. وهذا ما أشاد به المستشرقون الذين اطّلعوا على أبحاثه وكذلك بعض الباحثين والكُتّاب العرب المعاصرين.

ولأهمية هذين الكتابين نعرض بإيجاز أهم أفكارهما لبيان جهود الشيخ في الدعوة إلى السلام العالمي والأسس التي تقوم عليها هذه الدعوة.

الدعوة إلى السلام العالمي:

فالحكيم الفيلسوف يحاول في كتابه «أين الإنسان؟» بيان استخراج السلام العالمي في الأمم من «نواميس الطبيعة» والنظامات الفلكية والفطرة الإنسانية، وبنيان السياسة على أساس الطبيعة، وأن مدنية اليوم حيوانية، ودعوة الناس للإنسانية الحقيقية، وبيان أن الإنسان لم يفهم إنسانيته ولم يستخرج قوته بعد. وخطابٌ موجّهٌ لفلاسفة الأمم ونوّابها وملوكها ودعوة الأولين لبحث هذا

[1]-تأثير كانط في طنطاوي جوهري كبير يتجاوز ترجمته لكتاب «في التربية» والإشارات العديدة له في «أين الإنسان؟» إلى استلهام محاولة كانط «مشروع للسلام الدائم» في عمله «أحلام في السياسة والسلام العالمي» وقد أكد التشابه بين العملين مرجليوث في مقالته عن طريق جوهري بمجلة الجمعية الأسيوية الملكية 1937م.

[2]-سنتلانا: ملخص «أين الإنسان؟»، ص11.

الموضوع والآخرين للتعاون على العمل. وهذا (الكتاب) عبارة عن رواية بين طنطاوي جوهري وروح من الأرواح القاطنة بمذنّب هالي لما اقترب من الأرض وسأل عن السلام في العالم وعن أخلاق نوع الإنسان وهو عشرون فصلا[1].

في الفصل الأول مقدمة الكتاب في أحوال مذنّب هالي، والثاني سؤال عن حال الإنسان، وقول كانط الإنسان لم يتعلم العلم من أعلى منه ولو تعلّم لكان أرقى، ويدور الفصل الثالث في أخلاق الإنسان، والرابع في علومه ومعارفه، والخامس في استعداد الإنسان للعلوم والأخلاق، والسادس في أنواع الحكومات والفلاسفة، والسابع عن المادة والعقل، والثامن يدور حول الحكمة في المادة والعقل، والتاسع يتناول الفلسفة القديمة والجديدة، والعاشر في المنطق والأخلاق والسياسة، وفيه كما يقول المؤلف الحقيقة المرة في مقارنة السياسة بالقضاء والتعليم، وتتناول الفصول بعد ذلك الصعود إلى كوكبٍ جديدٍ ومقارنة ظلم الإنسان بالعدل في عالم السماوات، وفي الفصل الرابع عشر يقدّم تحليلاً للمدنيّة العصرية، وفي الفصل السادس عشر مسألة الأقوى والأضعف، ويتساءل في الفصل التالي على أية قاعدةٍ تُبنى سياسة الأمم، ويتبعه في الفصل الثامن عشر في درس تعليم الأطفال الحب العام، والفصل التاسع عشر مجلس الحكماء وبيان ما وصلت إليه الأمم وشرح معاني الحكمة، والفصل الأخير بيان السبيل للوحدة العامة في سائر الأمم والممالك والدول، وفيه مجمل الكتاب.

ويحاول في «أحلام في السياسة وكيف يتحقق السلام العام»[2]. بيان الصورة المثاليّة لما ينبغي أن يكون عليه نظام العالم والسبل التي تُوصِل إلى تحقيق السلام العام بين الأمم جميعاً، وقد ذكر المؤلف أنه عرج على السماء وطاف بها حتى وصل إلى أحد كواكب الجوزاء ووصف ما فيه ولقاءه بالفلاسفة الذين امتحنوه في الحساب والسياسة معا. وقد برهن على أن سياسة الأمم إذا لم يكن بناؤها على حسابٍ كحساب العلوم المختلفة فإنّ الدمار سيحل بالنوع الإنساني. ولم يكتف بدور المفكر المتأمل الذي يبحث في ائتلاف الكون وإيجاد نظامٍ عامٍ لسياسة الأمم، بل سعى للدعوة إلى هذا النظام بإرسال دعوته إلى كثيرٍ من المفكرين ذوي الرأي، فهو لا يكتفي بأن يفكر في السلام العام بل يعمل من أجله، يقول: إنني أعلم الأمم جمعاء بهذا النظام السياسي الموافق لنظام هذه

[1]-طنطاوي جوهري: أين الإنسان؟، دار النهضة العربية، القاهرة، 1978م.

[2]-طنطاوي جوهري: أحلام في السياسة والسلام العام، مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، القاهرة، 1935م، ص3.

العوالم التي نعيش فيها أن هذه هي الطريقة المثلى الطبيعية لسياسة الإنسان في هذه الحياة.

وقد رأى البارون كاردي فو – الجزء الخامس من كتابه «مفكرو الإسلام» - في عمل الحكيم الفيلسوف مدينةً فاضلةً حديثةً ويوتوبيا معاصرة يقول: «وكتاب «أين الإنسان؟» هذا وضعه المؤلف بهيئة روايةٍ فلسفيةٍ سياسية، فهو في هذا يشبه الفارابي من حيث أصل الفكرة وابن طفيل من حيث الأسلوب والمنهج، وهو في الأسلوب يذكرنا بأساليب علمائنا وأدبائنا في أوروبا مثل: توماس مور، وكامبانيلا وألدوس هكسلي».

إن جهود الشيخ الحكيم أهلته للدعوة للسلام العالمي من منطلقٍ إسلاميٍّ مبنيٍّ على تفهم واعٍ للعلوم العصرية، وقد أراد مشاركة مفكري العالم له في دعوته، فأرسل لهم كتاباته ليعلمهم بموقفه من مشكلات السلام العالمي. وقد رُشّح لجائزة نوبل للسلام وكان بذلك أول مصريٍّ يرشح لهذه الجائزة، وقد اهتمت الخارجيّة المصرية بهذا الترشيح، وقام الدكتور مصطفى مشرفة بفحص إنتاج الشيخ، لأنه من شروط التقدم لهذه الجائزة أن يكون المرشح من أساتذة الجامعة، وأن يرشحه أحد الوزراء أو أحد أعضاء البرلمان أو أستاذ جامعي، فتطوع الدكتور مشرفة عميد كلية العلوم والدكتور عبد الحميد سعيد عضو البرلمان والرئيس العام لجمعية الشبان المسلمين، وقد قامت الخارجية بإرسال مؤلفات الأستاذ إلى البرلمان النرويجي مع تقرير عن جهوده في سبيل العلم والسلام، وفي أثناء ذلك عاجل القدر الرجل في 12 يناير 1940م ليتوقف كلّ شيء، فالجائزة لا تعطى إلا لعبقري أدى خدمات للإنسانية وما زال على قيد الحياة.

الإنجازات العلمية العربية

وبعد أن تناول طنطاوي جوهري الفلسفة وفروعها، نجده في أكثر من موضعٍ يتناول الإنجازات العلمية العربية الإسلامية وعلى ما عثرَ عليه في كتب أسلافنا، وظنّته أمم الفرنجة كشفاً حديثا. وحدد جوهري هذه الإنجازات العلمية في عدّة مسائل، نشير إليها بإيجاز قبل تناول ما كتبه عن نظرية التطور ومعرفة العرب بها:

المسألة الأولى التي أشر إليها هي مسألة الساعة الدقاقة التي يرجعها الغرب إلى جاليليو(4651 – 2461). فقد رأى جاليليو، كما جاء في قاموس لاروس، في كنيسة ببيزة، المصباح المعلق في قبة

الكنيسة، يهتز ببطء، ولاحظ أن الهزات تتناقص في الاتساع مرة بعد مرة حافظة دائما لوقت واحد. فكان ذلك سببا في كشفه ناموس توازن هزات الرقاص. ورغم أن هذا هو الرأي السائد الآن في بلاد الشرق والغرب، فقد كذب هذا القول العلامة «سيديو» الفرنسي في كتابه تاريخ العرب، إذ أبان أن الحروب استمرت على الأمة المحمديّة أكثر من مائتي سنة، وانطفأت مصابيح العلم تقريباً إلا من مصر، فصارت مركزاً جديداً للاشتغال بالعلوم والفنون زمن الفاطميين، واشتهر أبو الحسن عباس بن أبي عبد الرحمن بن حمد المشهور بابن يونس بن عبد الأعلى، بأنه كان متصرفاً في سائر العلوم. فاخترع رقاص الساعة الدقاقة، ثم مات سنة 1007 ميلادية. معنى هذا كما يخبرنا طنطاوي جوهري أن جاليليو مسبوق به بستة قرون. يكمل جوهري نقلاً عن «سيديو» صفحة 512: «ولقد تعجب أهل طليطلة من ساعته الدقاقة وذلك في نحو نصف القرن الثاني عشر الميلادي». فكان اختراع «ابن يونس» لم يعرف في طليطلة إلا بعد مائة وخمسين سنة.

ويخبرنا طنطاوي جوهري بخصوص المسألة الثانية؛ مسألة دوران الأرض بذكر ما جاء في قاموس لاروس من أن (كوبرنيكوس) فتح فتحاً جديداً للإنسانية وحرّك الأرض بعد سكونها وأيقظها من سنة الغفلة بعد نومها حتى يسرد لنا تاريخ مسألة الأرض بأوجز عبارة فيقول: إن فيثاغورس كان يُعلّم تلاميذه في إيطاليا على طريقة حركة الأرض قبل الميلاد بخمسمائة سنة حتى جاء بطليموس قبل الميلاد بمائة وأربعين سنة. فاختار القول بسكون الأرض وحركة الشمس ودورانها عليها، فاشتهرت في البلاد العربية الإسلامية خاصةً عند علماء الإسلام. كلّ ذلك جاء في كتاب العلامة عبدالله باشا فكري الناقل عن كتاب (أسرار الملك والملكوت وشرحه المرسوم بأفكار الجبروت) وهو باللغة التركية، ويواصل جوهري، ثم ظهر (كوبرنيكوس) الذي مهر في العلوم الرياضية من سنة 1500 إلى سنة 1530، فرجع إلى طريقة فيثاغورس. فظهر أن دوران الأرض حول الشمس هي القديمة وتسميتها الجديدة خطأ محض وجهل بتاريخ علم الهيئة. والطريقتان مذكورتان مستفيضتان في الكتب الإسلامية وقد ذكرهما العلامة (عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد) المتوفي سنة 756 من الهجرة في كتابه المسمى (**بالمواقف**) وأورد على طريقة دوران الأرض إعتراضاتٍ ثلاثة. ثم كرّ على تلك الإعتراضات بالنقض والرد، وجرى معه على ذلك شارحه (السيد الشريف علي بن محمد الحرجاني) المتوفى سنة 816هـ في شرحه. وكان فراغه من تأليفه سنه 807هـ. ويورد له جوهري

بعض ما قاله المصنف في متنه مع شارحه صفحة 174 على النحو التالي:

الحركة اليومية (حركة الشمس) لا توجد، إنما تُتخيل بسبب حركة الأرض، إذ يتبدل الوضع من الفلك دون أجزاء الأرض، فيُظن أنّ الأرض ساكنةٌ والمتحرك هو الفلك، بل ليس ثمة مطمئن وذلك كراكب السفينة: فإنّه يرى السفينة ساكنةً مع حركتها حيث لا يتبدل وضع جريها معه، وكذلك يرى القمر سائراً إلى الغيم حيث يسير الغيم إليه، وهذا كلّه من غلط الحس. فها هو ذا عضد الدين قبل كوبرنيكوس بنحو 180 سنة فيكون هذا كشفاً للأوروبيين، لأنهم كادوا يقتلون كوبرنيكوس وغاليليو الذي أتبعه لكفرهما في نظر علماء الدين كما هو معلوم، أما عضد الدين وأمثاله فكانت كتبهم تدرّس في الشرق.

ويتناول في المسألة الثالثة الجاذبية، حيث يزعم علماء الفرنجة أن الكاشف للجاذبية إنما هو إسحاق نيوتن الإنجليزى وأنه رأى ثمرةً سقطت من الشجرة على الأرض، فأخذ يفكر في الجاذبية. ويبيّن الشيخ الحكيم أن هذا البحث سبقه فيه علماؤنا بقرون. كما جاء في شرح العلامة محمد بن عمر الرازي المتوفي سنة 606 هجريّة على كتاب الإشارات لأبن سينا صفحة 117 الذي جاء فيه: (قال بن ثابت بن قرة أن المدرة تعود إلى الأسفل؛ لأن بينها وبين كلية الأرض مشبهة في كلّ الأعراض: أعني البرودة والكثافة والشيء ينجذب إلى الأعظم). وثابت بن قرة كان في أيام المطيع العباس المتوفي سنة 363 هجرية وقال الشارح في صفحة 216: (إنا إذا رمينا المدرة إلى فوق فإنها ترجع إلى الاسفل فعلمنا أن فيها قوّة تقتضي الحصول في السفل حتى إنا لما رميناها إلى فوق أعادتها تلك القوة إلى أسفل). وقد أطال ابن سينا وشارحه في هذا الموضوع، فظهر من هذا مسألةُ الجاذبية وسبق لها علماء الشرق بقرون عدة. فإن ثابت بن قرة سبق إسحق بن نيوتن بنحو ستة قرون والرازي سبقه بنحو ثلاثة قرون.

ومن العجيب أنني بعد ما سطرت هذا، يقول طنطاوي جوهري، قابلني صديقي عبد الحميد بك فهمي، فأراني كتاباً فرنسياً في تاريخ العرب ومغاربي إسبانيا، فترجم لي منه ما لفظه في صفحة 175 من الجزء الثاني لمؤلفه الشهير لويز فياردو: وأخذ العلامة (كيبلر) الشهير معلوماته عن إنكسار الضوء في الجو بعد إطلاعه على ما ألفه (أبو الحسن علي بن سهل) المتوفي سنة 1038 ميلادية بمدينة القاهرة وهو شهير بما ألفه من الكتب في الضوء وما كتبه عن الشفق وربما كان إسحق نيوتن

نفسه مديناً للعرب بمعرفة المعلومات الأولية لمعظم العالم أكثر مما يدين لتفاحة قصره (ولسترد): إذ يظهر محمد بن موسى عندما كان يؤلف كتبه في حركة الأجرام السماوية وخواص الجذب كان أسبق منه إلى ولوج هذا الباب، فتكلم عن هذا القانون العظيم المستنبط منه ما سواه وقال في صفحة 204 من الجزء الثاني. ومن الغرابة بمكانٍ عظيمٍ أن نبحث في كثيرٍ من الأشياء المختلفة فنجد أن العرب كانوا نموذجاً للفرنجة في أوروبا.

ويذكر لنا العلامة الحكيم ثلاثة أنباء في الإكتشاف: نبأ عن علي باشا مبارك بنفسه، ونبآن عن أستاذه الشيخ حسن الطويل؟ أما النبأ الأول فذلك هو الخاص ببحيرة فيكتوريا نيانزا، وذلك أن علي مبارك باشا ناظر المعارف العمومية، كان كثير العناية بطلبة دار العلوم، لأنه هو الذي أسس المدرسة، يقول: وبينما كنت جالساً في الفصل وقد كان يمتحنني أستاذي إسماعيل بك رأفت في الجغرافيا أخر السنة الأولى إذ دخل الوزير رحمه الله عليه، فسألني عن منبع النيل فقلت: بحيرة فيكتوريا نيانزا فقال: ألم يكشفها العرب؟ فقلت: كلا، قال بل كشفوها وعندي مساحتها بالحبة والدانق والقيراط في كتابٍ بخط اليد! فقلت: إذن لماذا يقال:"أن كاشفها الانجليز؟ فقال: أمرونا فكتبنا!

أما النبأ الثاني فذلك رسم المنحنيات: قال لنا أستاذنا الشيخ الطويل: جلست مع وزير المعارف علي باشا مبارك فأخذ يذم القدماء من المهندسين المسلمين ويقول إن كتبهم عقيمةٌ سقيمة! فقلت: لماذا قال عندي رسالة في فنِّ رسم المنحنيات مخطوطةً باليد. ولمّا لم أفهمها جاءني رجلٌ فرنسيٌّ وأريتها إيّاه طلبها فأعطيتها إياه منذ عشر سنين، فأرسل اليوم هذا الكتاب الضخم في رسم المنحنيات بالفرنسيّة فقال: إن ما فيه هو مكبر ما في تلك الرسالة الصغيرة! فقال أستاذنا الطويل: ياباشا، كانوا يؤلفون للمهندسين!

أما النبأ الثالث فهو الكتابة بالفضة على الزجاج، وذلك أنّنا ونحن في السنة الأولى من سنين دار العلوم، هكذا يذكر طنطاوي جوهري، جاءنا رجلٌ أفرنجيّ وأخذ يحضّر عقاقيراً لإحداث آثار الفضة على الزجاج مدّعياً أنه الكاشف له. وحضرنا جميعاً عمليته. فلما كان اليوم الثاني أخبرنا أستاذنا الشيخ حسن الطويل أنه أخذ الشيخ (محمد) الإيباري والأستاذ أحمد الأزهري بك وأراهما ليلاً صاحباً له مصرياً يعرف هذه الصنعة عن أجداده، ووصف لهم العملية نفسها التي وصفها الإفرنجي

وقال: إنه كان في زمن شبابه يكسب منها أكثر من هذا الزمان الذي كسدت فيه هذه الصناعة.

وعند ذلك قال لنا شيخنا في الدرس: كيف يأخذ هذا الرجل سبعين جنيها من الحكومة مكافأةً على عمله وهو مبطل فى دعواه؟ وكيف تنطلي تلك الحيلة على وزير المعارف؟ كيف يجهل وزير الصناعة في بلاده؟ وكيف يجهل ذلك ناظر المدرسة إبراهيم بك مصطفى وهو الذي أخذ الشهرة والبكوية بعلم الكيمياء؟) عن العددين 69-68 السنة الثانية من النشرة الاقتصادية المصرية بتاريخ 23-16 مايو 1922).

هذا الباب

يُعنى بإعادة تظهير المفاهيم والمصطلحات التي تشكّل بجملتها مفاتيح معرفيّة للفكر العالمي المعاصر وإبرازها.

كما تهدف موضوعاته إلى التعرّف إلى التحولات التي طرأت على الحركة المعرفيّة حيال هذه المفاهيم؛ وكذلك المجادلات التي جرت حولها، وأثر ذلك في اتجاهات المدارس الفكريّة والفلسفيّة وطريقة تعاملها مع كلِّ مفهومٍ أومصطلحٍ يدخل في حقول استخداماتها.

عالم المفاهيم

الدين والعلم

تعريفٌ في المعنى اللغوي والاصطلاحي وفي دلالات المفهوم والمضمون

خضر أ. حيدر

الدين والعلم

تعريف في المعنى اللغوي والاصطلاحي وفي دلالات المفهوم والمضمون

خضر أ. حيدر[*]

يتضمّن البحث التالي في باب "عالم المفاهيم" تعريفاً عاماً بالقواعد والمرتكزات العامّة التي ينبني عليها كلٌّ من الدين والعلم. وهو قسمان، يتناول القسم الأول إطلالةً إجماليّةً على معنى الدين ومفهومه، وقد عرض الكاتب ما قدّمته الأدبيات الغربيّة في مجال علم اجتماع الدين، وما قدمته الأدبيات الإسلامية في تعريفها للدين وفقاً لما جاء في القرآن الكريم. أما القسم الثاني، فيتناول تعريفاً لمصطلح العلم من خلال ما جاء في التراث العالمي من مقاربات في هذا الشأن.

المحرر

يظلّ السؤال حول تعريف ما هو العلم وما هو الدِّين قائماً على الرغم من الكمّ الهائل من التعريفات التي اشتغلت عليها الثقافات الدينية المختلفة، فضلاً عن العلوم الإنسانيّة وخصوصاً الغربيّة منها.

ولكي نفهم نطاقَ العلم والدين وما هي التفاعلات بينهما، ينبغي أن نتوصّل على الأقل إلى فهمٍ تقريبيٍّ لهما فـ«العلم» و«الدين» ليسا مُصطلَحينْ ثابتَين على الدوام وواضحَينْ. في الواقع، وُضِعَ هذان المصطلحان حديثاً وقد تغيّرت معانيهما عبر الأزمان والثقافات. قبل القرن التاسع عشر، نادراً ما كان يُستَخْدَم مصطلح «الدين»، وكان يعني هذا المصطلح بالنسبة لمؤلّفي القرون الوسطى كتوماس الأكويني التقوى أو العبادة، ولا يمتدُّ إلى المنظومات «الدينية» التي اعتبرها خارجَ العقيدة الصحيحة بنظره. اكتسب مصطلحُ «الدين» معناه الحالي الأوسع بكثير من خلال مؤلّفات علماء

*ـ صحافي وباحث في اجتماعيات التواصل ـ لبنان.

الأنثروبولوجيا المتقدّمين كتايلر (1871) الذي قام بشكلٍ منهجيٍ بتطبيق المصطلح على الأديان الموجودة في أرجاء العالم.

أمّا مصطلح «العلم» كما هو مُستَخْدمٌ في يومنا الحالي فقد شاع أيضاً في القرن التاسع عشر، وقبل ذلك كان يُشارُ إلى «العلم» على أنّه «فلسفةٌ طبيعية» أو «فلسفةٌ تجريبية». وحّد ويليام وِيويل (1834) مصطلحَ «العالِم» ليُشيرَ إلى مُزاولي الفلسفات الطبيعية المتنوّعة، وحاول فلاسفةُ العلم أن يفصلوا العلم عن المساعي الأخرى لاكتساب المعرفة وخصوصاً الدين. على سبيل المثال، ادّعى كارل بوبر (1959) أنّ الفرضيات العلمية (على خلاف الفرضيات الدينية) هي قابلة للإبطال بالمبدأ. يُؤكّدُ كثيرون وجودَ فرقٍ بين العلم والدين حتّى ولو كانت معاني المصطلَحيْن طارئة تاريخياً، ولكنّهم يختلفون في كيفيّة الفصل بين الميدانَيْن بشكلٍ دقيق وعلى نحوٍ يعبرُ الأزمانَ والثقافات.

1: تعريف الدين لغوياً واصطلاحياً

أ- **لغوياً:** تتعدّد الدلالات اللغويّة حول معنى الدين، وحول الدلالة الذاتية لهذه المفردة في الحضارات الإنسانية المختلفة. إلا أن الوقوف على معناه في اللغة ضروريٌّ للوصول إلى معرفة ماهيّته. حتى أن بعض تعاريف الدين الاصطلاحية جاءت على غرار تعريفه اللغوي. فعلى سبيل المثال: قال كارل يونغ (Karl Gustav Jung) الطبيب والفيلسوف السويسري في تعريف الدين:

يمكننا تعريف الدين بالاستناد إلى معنى اللفظة في اللغة اللاتينية (Religion) بأنه: عبارةٌ عن حالة من الرقابة والتذكر والارتباط بجملة من العوامل الفاعلة، والتي يستحسن أن نسميها (العوامل القسرية)[1].

مع ذلك ثمة دلالات مشتركة في استعمالات اللفظة في اللغات السامية، وهي في معنى المذهب، والضمير، والتعاليم، كما تقترب أيضاً من كلمة (دنتا)، وهي اللفظة التي ترددت كثيراً في اللغة السنسكريتية حيث ترمز إلى المذهب والمعتقد. وذهب البعض إلى القول بأن كلمة الدين كانت قد انتقلت إلى اللغة العربية عن اللغة الآرامية إذ كانت تدل في بادئ الأمر على معاني الانقياد والطاعة، وقد تدل أيضاً على الحكم والعقاب[2]. أما في اللغة الإنكليزية فللكلمة (Religion) معانٍ متعددة منها: الالتزام، والتعاليم، والإذعان[3]، وكذلك الإيمان بالآلهة أو بالله الذي خلق العالم، أو هي تلك التعاليم الخاصة بالعبادة، وكل ما ينبغي فعله[4].

---

[1]- راجع: مرسيا إلياد – البحث عن التاريخ والمعنى – في الدين- ترجمة سعود المولى – المنظمة العربية للترجمة – 2009 – ص 65.

[2]- محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ص: 1566.

[3]- Merriam Webster's Collegate dictionary, P. 677.

[4]- A.s.hornbg, Oxford Advanced Learner, Dictionary of current Ehglish. P. 988.

ب- إصطلاحياً

يبدأ تاريخ الدين مع أشكال الديانات البدائية، وحتى المتكاملة منها، وهي تختلف أيضاً في تقاليد مجتمعاتها، من هنا تبرز الصعوبة في تحديد تعريف للدين، يجمع تلك الخصائص والمتغيرات كلّها، إلا أنّنا يمكن أن نشير إلى أبرزها:

أولاً: لا يمكن الجزم في تحديد قاسمٍ مشتركٍ لجميع الأديان.

ثانياً: لو افترضنا وجود القاسم المشترك[1]، فسنكون أمام إشكاليتين:

إنّ تحريف بعض الأديان، وبعدنا الزمني عنها، سيمنعاننا من الوقوف على واقعها.

نفتقد – قبل أن نضع التعريف الجامع المانع – إلى ملاك ثابت، يحدد لنا مصداق الدين ويميّزه عن غيره، لنحدّد الأديان ونستنبط القاسم المشترك بينها.

ثالثاً: بما أنّ الدين ظاهرةٌ متغيّرةٌ، لذا ستتأثر الآراء بالأمزجة والميول الذاتية والجماعية[2].

ج. تعريف الدين في المصادر الغربية

في المصادر غير الإسلامية التي عنيت بتعريف الدين، قدّم الغربيون تعاريف مختلفة ومتشعبة لهذه المفردة، بحيث يصعب تناولها أو جمعها. بل ليس باستطاعة بحثنا أن يتطرق إلى طائفة منها؛ لذا سنذكر بعض أقسامها، مع ذكر منهجية (فيتغنشتاين) في تعريف الدين.

ما من شك في أنّ تصنيف هذه التعاريف أمرٌ لا يخلو من الصعوبة. والسبب يعود إلى أن التمايز بين كل تعريف وآخر واسع بما لا يسمح بوضعهما تحت مجموعة واحدة؛ ولهذا السبب أيضاً سترد التقسيمات المنهجية المتبعة من قبيل تقسيمات علم الظواهر، أو علم الاجتماع، أو علم النفس. أو يكون التقسيم وفقاً لآراء العلماء أنفسهم، من قبيل تعاريف علماء الاجتماع، أو علماء النفس، وحتى الفلاسفة... وفي ما يأتي أبرز الرؤى في علم اجتماع الدين الغربي[3]:

الرؤية العقلانية (Intellectual isticdefinitions):

تركز تعاريف هذا الاتجاه على الجانب المعرفي للدين، بوصفه منظومة من المعارف، من قبيل ما جاء في تعريف (هاربرت سنسر): جوهر الدين هو الإيمان المطلق بالأشياء على أنها تجليات

[1]- مرسيا إلياد – المصدر نفسه – ص 71.

[2]- المصدر نفسه.

[3]-Wiliam Alston (Religion) The Encyclopedia of philosophy, ed. Paul Edwards v. 78-, p. 140.

القدرة التي تفوق المدارك المعرفية.

الرؤية العاطفية (Affectivitic definitions):

وذلك من قبيل تعريف العالم الألماني فريدريش شلاير ماخر (FridrichSceleirrocer): الدين هو أن تمتلك إحساساً عارماً بالحاجة المطلقة لشيء ما.

الرؤية التطبيقية (Practical definitions):

وهي التعاريف التي تميل في الغالب إلى البعد العملي، كما في تعريف (ماتويو آرنولد): الدين هو تلك الأخلاق التي تكتسب حيويّتها من العواطف.

التعاريف المركبة (ompound/ Complex definitions):

وهي التعاريف التي تلحظ أركانها أكثر من بعد للدين، من قبيل قولهم:

الدين: عبارة عن معتقدات وواجبات، يتجه من خلالها بعض الناس إلى أهدافهم في الحياة.

ويفضل علماء الاجتماع التعريف التطبيقي على سائر التعاريف، وإن كانت بعض الانتقادات اللاذعة له، وقد جعلت من بعض الاجتماعيين يجنحون إلى المعطيات النظرية في مقابل العملية[1].

تعريف علم الأديان:

ظهر مصطلح (علم الأديان)، لأول مرة، ترجمة حرفيّة لكلمة ألمانية هي: (Religions wissenschaft)، التي استعملها ماكس مولر، عام 1868م، عنواناً لكتابه، وكانت تعني حرفياً (الدراسة العلمية للأديان)، ثم استعملها الفرنسي إميل بورنوف (E. Burnouf) في فرنسا عام 1870م، إسماً لكتاب ألّفه في باريس؛ ليصف به مجموعة متفرقة من العناصر الخاصة بدراسة الأديان، ويدعوها (علم الأديان)، وكان اسم كتابه هذا (La Science des religions)[2].

يرى عالم الأديان الهولندي فان در ليو(Van der Leeuw) "أن ما هو موضوع في نظر الدين يصبح هو المحمول في دراسة علم الأديان، فالله هو الذي يعملُ في نظر الدين، بالنسبة إلى الإنسان. أما العلم، فإنه لا يعرف إلا عمل الإنسان بالنسبة إلى الله، وإن العلم ليعجز عن الكلام عن عمل الله" (العوّا: 1977م: 11).

وهذا يعني أن علم الأديان علم دراسة علاقة الإنسان بالمقدس، وما ينجم عن ذلك من تراثٍ

[1]- ipid, 145.

[2]- خزعل الماجدي- علم الأديان: تاريخه، مكوناته، مناهجه، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث – الرباط – المغرب – -2016 ص 49-50.

شفاهي، أو مكتوب، أو معمول؛ إذ يدرس العلم هذا التراث، ويصل، من خلاله، إلى وصف وتفسير الشعور الديني.

أما إي. رويستون بيك (E. Roystone Pike)، فيعرّف تاريخ الأديان بقوله إنه "دراسةٌ علميّةٌ وموضوعيّةٌ تتناول ديانات العالم الماضية والحاضرة. وهذه الدراسة تتوخّى دراسة الديانات في ذاتها، واكتشاف ما يقوم بينها من نقاط تشابه واختلاف، واستخلاص مفهوم الدين بوجه عام، عبر ذلك، وإيضاح السمات المميزة للشعور الديني. وعلى هذا، إن (علم الأديان) مبحثٌ وسطٌ يقف بين التاريخ من جهة، وبين علم النفس وعلم الاجتماع من جهة أخرى" (العوّا: 1977م: 61).

ويرى جون باروزي (J. Baruzi) "أن تاريخ الأديان دراسةٌ علميّةٌ موضوعيّةٌ تتناول أديان العالم المختلفة، الغابرة والحاضرة، غرضها دراسة هذه الأديان، أولاً، والعمل، ثانياً، على كشف ما بينها من تشابه وتباين بغية الوصول إلى دراسة الدين بذاته؛ أي: مميزات العاطفة الدينية" (العوّا: 1977م: 12).

باختصار، إن علم الأديان هو أحد العلوم الإنسانية المعنيّة بدراسة الأديان دراسة علمية، وفق مناهج البحث التي وفّرتها العلوم الإنسانيّة ومناهجها، فهو يشبه علم الاجتماع الذي يدرس المجتمع، ويشبه علم الأنتروبولوجيا الذي يدرس بقايا الإنسان وثقافته، ويشبه علم الاقتصاد الذي يدرس حركة المال والبضائع والنظم الاقتصادية في التاريخ والعالم المعاصر...إلخ.

لا يمكن لعلم الأديان، ولا لأيِّ علمٍ آخر، أن يصل، تماماً، إلى معرفة جوهر أيّ دين، أو جوهر الأديان مجتمعة، بسبب ما يحيط الشعور الديني من غموضٍ يتّصل بالنفس وأعماقها من جهة، وبالنظر إلى الكون وأعماقه من جهة أخرى، لكن علم الأديان يحاول أن يقترب من الظاهرة الدينية، وجوهر الأديان، بوسائلٍ علميّةٍ وفكريّةٍ تجود بها طرق البحث العلمي في كلِّ زمان[1].

مفهوم الدين في التعريف الإسلامي

لا شك بأن التنوع والشمول في تعريف الدين يفرضان عدم وجود جهة مشتركة جامعة بين الأديان المختلفة، وهو ما ينفي إمكانية تقديم تعريف واحد للدين مبتنٍ على أساس القواسم المشتركة. ومع الأخذ بعين الاعتبار هذه الإشكالية، لا مفر من العدول عن تعريف كلمة الدين إلى تعريف الدين المحدد الذي نعتقد به ونسلط الضوء عليه، فإذا هدفنا إلى إجراء تقسيم كلّي عام للأديان وجدناها تنقسم إلى أديان إلهية وأخرى بشرية؛ أما الأديان الإلهية أو الوحيانية فهي التي تملك جذراً غيبياً، وترتكز أسسها على الوحي والرسالة الإلهية، بخلاف الأديان البشرية، فإن

[1]- الماجدي ـ المصدر نفسه ـ ص 51.

جذورها ترجع إلى الاحتياجات البشرية، وبالتالي فهي مصطنعة ومختلقة من قبل البشر أنفسهم[1].

لذا، فإن العناصر الرئيسية والبناء لمحتوى الدين ليست من نوعٍ واحدٍ بل هي مجموعة من الأمور التي تشكل بانضمامها شيئاً يسمى الدين الإلهي، وعليه يتشكّل الدين المبني على الوحي من أصول ثلاثة هي:

أ- الحقائق والاعتقادات التي يطالب المتدينون بالإيمان بها، ويشكّل الإيمان بها أساس التدين، وهي: الله، وجود القيامة، الثواب والعقاب الأخروي (الجنة والنار)، وهذا القسم من الدين يسمى بالعقائد.

ب: الشريعة والمناسك، ويشكلان القسم الآخر للدين، وهذا القسم يشمل التعاليم المتصلة بكيفية الارتباط بالله تعالى وعبادته، وكذلك تنظيم العلاقات الحقوقية والمدنية والقوانين والمقررات المتصلة بآداب السلوك الاجتماعي، وكيفية تنظيم العلاقات الاقتصادية والسياسية والعسكرية.

ج: الأخلاقيات، وتشتمل التعاليم والإرشادات المتعلقة بمعرفة الفضائل والرذائل الأخلاقية، والترغيب والحث والحضّ على التخلق والتأدب بها[2].

تعريف الدين في النصوص القرآنيّة

نزل القرآن الكريم كتاباً للهداية والدين، ومصدراً أساسياً للمسلمين، ولهذا فإن نصوصه هي الأولى بشرح مفهوم الدين، وتحصيل معناه التام، وقد وردت كلمة (دين) في القرآن 93 مرة كاسم صريح (مضافاً، أو غير مضاف)، أما كجمل فعلية، فقد ورد ثلاث مرات فقط على الشكل التالي:

أولاً: بمعنى المعتقد والديانة: بما يقرب من 65 موضعاً، إثنان منها على شكل جمل فعلية. فمن أمثلة الاسم الصريح، قوله تعالى:

- (هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله)[3].

- (لكم دينكم ولي دين) [4].

- وجاء على لسان فرعون (إني أخاف أن يبدل دينكم) [5].

---

[1] - أحمد الواعظي – الدولة الدينية- تأملات في الفكر السياسي الإسلامي – مؤسسة الغدير – بيروت – الطبعة الأولى – 2002 – ص 24.

[2] - المصدر نفسه ـ ص 26.

[3] - سورة التوبة: الآية 33؛ سورة الفتح: الآية 28، سورة الصف: الآية 9.

[4] - سورة الكافرون: الآية 6.

[5] - سورة غافر: الآية 26.

يلاحظ في الآيات المذكورة أن كلمة الدين وردت بمعنى المعتقدات والديانة (إلهية وغيرها)، أي السنن والقوانين الحاكمة في المجتمع.

ثانياً: بمعنى الرسالة الإلهية الحقة، فقد وردت الكلمة مضافة إلى ما يبين الحق فيها، أو يستفاد ذلك من السياق، كقوله تعالى:

- (اليوم أكملت لكم دينكم)[1].
- (وأن أقم وجهك للدين حنيفا) [2].
- (إن الدين عند الله الإسلام) [3].

أما أمثلة الجمل الفعلية فهي من قبيل الدعوة إلى اعتناق الدين الحق:

- (ولا يحرّمون ما حرّم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق)[4].

ثالثاً: بمعنى الطاعة وردت في عشرة مواضع منها:

- (ومن أحسن دينا ممن أسلم وجهه لله وهو محسن)[5].

أي: ومن أفضل طاعة ممن سلّم أمره لله [6].

- (دعوا الله مخلصين له الدين) [7].

رابعاً: بمعنى الأجر والجزاء وقد وردت في 19 موضعاً، منها:

- (مالك يوم الدين) [8].
- (الذين يكذبون بيوم الدين) [9].

يتضح من استعمالات النص القرآني لمفردة الدين أنها لم تتعدَّ معانيها اللغوية، كالتسليم والجزاء أو المعتقد.

---

[1] - سورة المائدة: الآية 3.
[2] - سورة يونس: الآية 105؛ سورة الروم: الآية 30.
[3] - سورة آل عمران: الآية 19.
[4] - سورة التوبة: الآية 29.
[5] - سورة النساء: الآية 125.
[6] - الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، مادة: دين.
[7] - سورة يونس: الآية 22؛ سورة العنكبوت: الآية 29.
[8] - سورة الحمد: الآية 4.
[9] - المطففين: الآية 11.

4ـ تعريف الدين في الأحاديث الشريفة

لقد تعددت دلالة هذه اللفظة في أحاديث المعصومين (ع)، نذكر منها:

-1 بمعنى المعتقد: روي عن الإمام الصادق (ع) أنه قال:

"ثلاث خصال يقول كلّ إنسانٍ أنّه على صوابٍ منها: دينه الذي يعتقده، وهواه الذي يستعلي عليه، وتدبيره في أموره"[1].

وأينما وردت كلمة (أديان) في الأحاديث فهي بمعنى المعتقد.

-2 بمعنى دين الحق: يقول الإمام علي (ع):

- "لا حياة إلا بالدين، ولا موت إلا بجحود اليقين"[2].

-3 بمعنى التديّن وشروطه: يقول الإمام علي (ع):

- "الدين شجرة، أصلها التسليم والرضا"[3].

لقد قدّم علماء المسلمين آراءهم وتحليلاتهم في مفهوم الدين، انطلاقاً مما يحملونه من رصيد قرآنيٍّ وروائيٍّ. ويمكن تقسيم نتائج آرائهم إلى التالي:

أ ـ يعرِّف العلاَّمة الطباطبائي (الدين) في "تفسير الميزان" في أكثر من مناسبة بأنه: أسلوب الحياة الاجتماعية، فقال في ما قال: "هو طريق الحياة الذي يسلكه الإنسان في الدنيا، ولا محيص له عن سلوكه"[4].

ب ـ ينص هذا القسم على أنّ الدين عبارةٌ عن منظومةٍ من العقائد والأخلاق والقوانين المتّبعة في صناعة المجتمعات الإنسانية، وتنشئة البشر[5].

ج ـ تعريف الدين في المعتقدات الإلهية النازلة، بهدف التنمية، ومؤدى ذلك أن الدين عبارةٌ عن مجموعةٍ من الأحكام والأوامر الإلهيّة، بعث الله - عز وجل - بها رسله لهداية الإنسان، تحقيقاً لسعادته الدنيويّة والأخرويّة.

---

[1]- محمد الريشهري، ميزان الحكمة، ج2، ص 945، ح 618.
[2] - محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج77، ص 418، ح 40.
[3] - الآمدي، غرر الحكم، ح 1255.
[4] - محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج8، ص 134، أنظر أيضاً المصدر نفسه، ج2، ص 130، ج4، ص 122، ج10، ص 189، ج16، ص 178.
[5] - الطباطبائي، مصدر سابق، ج16، ص179.

ووفقاً لهذا التعريف يتكون الدين من ركنين أساسين:

الركن الأول: الاعتقادات، كالاعتقاد بوجود الله الواحد العادل ذي القدرة المطلقة، وكذلك الاعتقاد بالمعاد وغيره...

الركن الثاني: المنهاج المتّبع في تحقيق الهدف المنشود، وهذا المنهاج يتمثل بالقوانين والواجبات والأخلاقيات، بالإضافة إلى الأحكام الفقهية.

د ـ ثمة فرق بين الدين ومفهوم التدين، ومع ذلك نرى بعض التعاريف لا تفرق بينهما، كهذا التعريف:

"الدين في الاصطلاح، يعني الإيمان بخالق للكون والإنسان، مع الامتثال لجملةٍ من الأوامر ذات الصلة. ولهذا ليس متديناً من لا يعتقد بوجود الخالق، ويرى أن العالم لم يظهر إلا صدفة أو نتيجة تفاعلات مادية وطبيعية"[1].

5ـ الأصل القرآني للدين

يقوم الأصل الأول للدين في القرآن الكريم على أن الخالق تعالى أحسن صنع نظام الخلق فجعله النظام الأحسن وهو الحاكم على العالم. من وجهة نظر القرآن الكريم، يمثل "العالم الموجود" أفضل العوالم الممكنة، لأن الله تعالى قد أحسن كلّ شيء خلقه (الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ)[2]، كما لا يوجدُ في الخالقية الرحمانية أي خللٍ واختلال: (مَّا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِن فُطُورٍ)[3].

يحكم على العالم نظامان: تأثيري وتدبيري، هما:

النظام "الطولي العلّي"، والنظام "العرضي الإعدادي".

النظام الطّولي يتشكّل من سلسلة من العلل والمعاليل، والنظام العرضي يتكوَّن من شبكةٍ من المعدّات والمستعدَّات. تبدأ سلسلة العلل والمعاليل، وطبقات العوالم ومراتب الوجود، بصورة "الأشرف فالأشرف والأعلى فالأعلى"، من المستويات الأدنى لعالم الخلقة، وتنتهي إلى ساحة قُدسِ خالق العالم. والرابطةُ بين مراتب هذه السلسلة وحلقاتها رابطة وجودية، أي أنّ كلّ معلولَ محتاج إلى علّته في أصل وجوده وحاقّ كينونته. أما في الشبكة العرضية، فتهيىء المعدّات الأرضية

[1] - الواعظي، نقلاً عن كتاب محمد إقبال اللاهوري بعنوان: إحياء الفكر الديني في الإسلام" الصفحتان 13 ـ 14.
[2]- السجدة/ 32: 7.
[3]- الملك/ 67: 3 و4.

لتأثّر المستعدَّات من العلل، والحقُّ تعالى يعمل إرادته ومشيئته الإلهية من طريق "الأسباب المادية الظاهرية".

ثانياً: يتمثل هذا الأصل للدين في القرآن الكريم بالاعتقاد بأن الله تعالى هو محور الوجود والتوحيد أساسه. وعليه، لا توجدُ مسألة وقعت محلاًّ لاهتمام القرآن والأدبيات الدّينية الإسلامية بمقدار ما وقعت مقولةُ المبدأ والتوحيد. ولقد اختُصّ هذا البحث في النُّصوص المقدّسة الإسلامية من حيث كثرة الألفاظ وتكرار المفردات، وكذلك من حيث العمق والنطاق المعنوي، بأكبر حجم ونصيب لفظي ومعنوي. ولم يكن لبعثة النبي الأكرم (ص) محصَّلة أعظم وأعمق، وأوفر وأجلّ من التوحيد الإسلامي الخالص. الرؤية الكونية الإسلامية تتمحور في الله تبارك وتعالى، وتتأسّس على التوحيد. وفي ما يتعلّق بهذا الأمر، يمكن الإشارة بإيجاز إلى جملة مرتكزات أعلن عنها سبحانه في كتابه العزيز:

أ- إن الله حاضرٌ دوماً وفي كلّ مكان. وبتعبير أدقّ، ربُّ الأرباب خارج عن المكان والزّمان. وتدلُّ الآيات الآتية على هذا الأمر: {هُوَ الأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيءٍ عَليمُ}[1]. {ولله المَشْرِقُ وَالمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ الله إنَّ اللهَ واسِعٌ عليمٌ}[2].

ب: مبدأ الوجود وغايته هو الله تعالى. العالم والإنسان "له" و"إليه"، أي أنّ الوجود لله، وهو يطوي المسير نحوه، وفي النهاية سوف يرجع إلى محضره تعالى. بعضُ الشواهد القرآنية هي الآتية:

(الّذينَ إذا أَصابَتْهُم مُّصيبَةٌ قَالوا إنَّا للهِ وَإنَّا إِلَيْهِ راجِعُونَ)[3]. (اللهُ يَبْدَؤُا الخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ)[4].

ج: الله هو الخالق، وهو الربُّ أيضاً. خلقُ العالم والإنسان على عاتقه، وبيده تدبيرها وتربيتها كذلك، وهو ما فَتِيء يواصل ذلك.يقول تعالى:(أَلَا لَهُ الخَلْقُ والأَمْرَ تَبارَكَ اللهُ رَبُّ العَالَمينَ)[5]. (كُلَّ يَوْمٍ هُوَ في شَأْنٍ)[6]. (يُدَبِّرُ الأَمْرَ مِنَ السَّماءِ إلى الأَرْضَ)[7].

د: كلُّ العالم هو عين الفقر والحاجة إلى الله، وإله العالم هو الغني المحض والمطلق. وهناك آياتٌ كثيرةٌ تؤيّد هذا المطلب منها قوله تعالى:{يا أيها الناس أنتم فقراء إلى الله والله هو الغني الحميد}[8].

---

[1]- الحديد/ 3:57.
[2]- البقرة/ 115:2.
[3]- البقرة/ 156:2.
[4]- الرّوم/ 11:30.
[5]- الأعراف/ 54:7.
[6]- الرحمن/ 29:55.
[7]- السجدة/ 5:32.
[8]- فاطر/ 15:53.

هـ - كلُّ العالم مسخّرٌ لقدرته، وكلُّ الكائنات طائعةٌ له، وهذه الطاعة متحقِّقة في مقام التكوين، ومتوقَّعة في مقام التشريع، كما ورد في الآيات الآتية:{أَفَغَيْرَ دِينِ اللهِ يَبْغونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَن في السَّمَواتِ والأَرْضِ طَوْعاً وكَرْهاً وَإِلَيْهِ يُرْجَعونَ}[1].

تعريف العلم:

معناه اللغوي والإصطلاحي والاستعمالي

1 - ماهية العلم (Science)

هناك كلمات في ثقافتنا يحظى ما تحيل إليه بدرجة عالية من التقدير، بحيث إنها نادراً ما تنطوي على إحالات مطلقاً. خذوا، مثلاً، "الواقع" و"العقل" و"الحقيقة". وخذوا الكلمة التي تبيّن بمرجعيّة أكبر الأساس الثقافي للحديث باسم الواقع والعقل والحقيقة: العلم. يصدر ثبات الإحالة إلى حدٍّ ما عن الطرق التي يضم فيها "العلم" بين ثناياه الوصف والتوجيه معاً. وعلى العموم يُعتبر من الجيّد أن يكون المرء علمياً ويتحدث باسم العلم، ولهذا السبب يدعي كثيرون أنهم يحملون هذا اللقب: علم العائلة، علم التغذية، علم الإدارة. وتصوّر كثير من الممارسات في الوقت الحاضر نفسها بأنها علمية أكثر من السابق.

في الوقت نفسه، هناك إحساسٌ بوجودِ أشياءٍ هي الآن أقلّ علميّة قياساً بما سبق. ففي بواكير الحقبة الوسطى، كانت الكلمة اللاتينية (sciential) تعني فقط المعرفة، التي غالباً ما كانت بمعنى متن المعرفة المنظمة نسقياً، المكتسبة من خلال المشاركة في فصل دراسي. يستعرض كتاب فرانسيس بيكون (De augmentisscientisrum) (الذي ترجم في القرن السابع عشر بصيغة: تقدم المعرفة) "تقسيم العلوم"، وكان يُفهَم منها أنها تضم التاريخ والفلسفة ومبادئ الأخلاق واللاهوت (الذي كان يعتبر تقليدياً "ملكة العلوم") (Fisher, 1990). في عام 1660، حين أرادت "جمعية لندن الملكية" المؤسسة حديثاً أن تشير إلى أنهم لن يهتموا كثيراً بأشياء مثل التاريخ المدني وعلم السياسة واللاهوت العقائدي، فلم يصفوا عملهم بأنه "علم"، بل إنّه "تطويرٌ للمعرفة الطبيعيّة". وخلال مساق القرن التاسع عشر، وبالذات القرن العشرين، طغى على "العلم" بيان تلك الممارسات التي تنبع من الملاحظة والتجريب، ومن ثم صار يهجر التاريخ والفلسفة، ويترك العلوم الاجتماعية عنوان مجاملة، بموثوقية محدودة في الثقافة العامة أو بين العلوم الطبيعية "الخاصة" (Geertz, 2000). علاوة على ذلك، فقد نشأ نزاع حول السلطة العالمية للمنهج العلمي الطبيعي، وتنازعه أولئك "العلماء" الإنسانيون والاجتماعيون الذين حسبوا أن "العلوم الإنسانية" (Geisteswissenschaften)

[1]- آل عمران/ 3:83.

كان يجب أن ترفض إجراءات "العلوم الطبيعية" (Naturwissenschaften) وأهدافها[1].

من الناحية اللغوية، كان هذا المعنى الأكثر حصراً "للعلم" صنيعة الطريقة التي تطور فيها الاستعمال الإنكليزي وتغير في القرون الأخيرة. ومنذ القرن العشرين، وصولاً حتى وقتنا الحاضر، كانت صيغة الجمع الفرنسية "العلوم" (les sciences) تميل بدرجة كبيرة إلى الاعتراف بالمشابهات الإجرائية والمفهومية بين الجيولوجيا، مثلاً، وعلم الاجتماع، وحصل الشيء نفسه مع صيغة المفرد في الروسية (nauka) (ومشتقاتها السلافيات) والكلمة الألمانية (Wissenschaft) (ومشتقاتها الإسكندنافيات والألمانيات). وكان الاستعمال الإنكليزي يستخدم من قبل "العلم" بمعناه اللاتيني الحصري الأصلي (كما في المثل التشكيكي: "إذا زاد العلم، زاد الحزن")، ولكن بحلول القرن التاسع عشر، لم يعد "العلم" في العادة بحاجة إلى الصفة المحددة "الطبيعي" لإظهار فكرة البحث المنهجي المنظم في الأشياء والظواهر والملكات التي تنتمي إلى الطبيعة في مقابل الثقافة.

2 - تصنيفات الإغريق للعلم

صنّف أرسطو فروع العلم المختلفة إلى: فروع نظرية، وفروع عملية، وفروع إنتاجية:

- الفروع النظرية تشمل الرياضيات والطبيعيات والميتافيزيقا، وفي مقدمتها الفلسفة واللاهوت. وليس لهذه الفروع هدف سوى إدراك الحقيقة وتأمُّلها.

- الفروع العملية هي الأخلاق والسياسة، وتُعنَى بتنظيم السلوك الإنساني.

- أما الفروع الإنتاجية فتشمل الفنون[2].

والواقع أن أرسطو لم يشر إلى هذه القسمة صراحة، وإنما يمكن أن نستنتجها من إشارات مختلفة وردت في كتبه؛ فنجده في الأخلاق إلى نيقوماخوس مثلاً يقول: "لقد قسمنا فضائل النفس وقلنا إن بعضها فضائل للخُلق Character والأخرى فضائل للعقل Intellect... والحالات التي بفضلها تملك النفس الحقيقة بطريقة الإثبات أو النفي، خمس وهي: الفن والمعرفة العلمية والحكمة الفلسفية والعقل الحدسي[3]". ويمكننا انطلاقاً من هذه القسمة أن نفهم الأساس الذي بنى عليه ساتورن قسمته للعلوم عند أرسطو[4].

وتمتاز موضوعات الحكمة العملية بشكل عام بأنها ترتبط بالفعل، فـ "مجال العلم العملي هو

[1]- طوني بينيت – لورانس غروسبيرغ – مفاتيح اصطلاحية جديدة – ترجمة: سعيد الغانمي – المنظمة العربية للترجمة – بيروت -2010 ص 504.
[2]- سارتون، جورج: تاريخ العلم، جـ3، ترجمة لفيف من العلماء، دار المعارف، القاهرة، 1978م، ص: 194.
[3]- Aristotle, Ethica Nicomachean, Op. Cit, 1138.
[4]- جمال محمد أحمد سليمان – إيمانويل كانط وانطولوجيا الوجود – دار التنوير – بيروت – 2009 – ص 108

المفعول أو ما يمكن أن يُفعل، أي موضوعات ونتائج وقرارات الإنسان الحاسمة لأن يفعل، أي إن هدف العلم العملي أن يفعل[1]". وبشكل عام يجب أن نلاحظ أن الحكمة العملية عند أرسطو معنيّة بتأسيس الأفعال الفاضلة سواءً على مستوى الفرد (الأخلاق)، أم على مستوى الجماعة (السياسة).

2ـ العلوم العملية:

تنقسم العلوم العملية إلى قسمين: علم الأخلاق وعلم السياسة:

أ- علم الأخلاق:

تُعنَى الأخلاق عند أرسطو بشكل عام بدراسة سلوك الفرد من حيث ينبغي أن يكون سلوكاً فاضلاً، ويذهب إلى أن الخير هو غاية كل علم وفن؛ فيقول: "كل فنّ وكل بحث - وبالمثل كل فعل ومسعى - يُعتقَد أنه يهدف إلى خير ما؛ ولهذا السبب يتضح بحق أن الخير هو ما تهدف إليه كل الأشياء. لكنّ اختلافاً معيَّناً يكون موجوداً بين الغايات؛ فبعضها فاعليات، والأخرى منتَجات منفصلة عن الفاعليات التي أنتجتها من الفاعليات[2]. والآن حيث يكون هناك أفعال وفنون وعلوم عديدة فإن غاياتها أيضاً عديدة. إن غاية فن الطب الصحة، وغاية بناء السفن السفينة، وغاية الفن الاستراتيجي النصر، وغاية الاقتصاد الثروة[3].

ويذهب أرسطو إلى أن الغاية النهائية هي السعادة؛ إذ يقول: "إن الشيء الذي نتمسك به [بوصفه غاية] فوق كلّ الأشياء الأخرى هو السعادة؛ لأننا نختار السعادة دائماً لذاتها، وليس لأجل شيء ما آخر، بل نختار كلّ الأشياء الأخرى من أجل السعادة[4]".

ب: علم السياسة:

ينظر أرسطو إلى السياسة على أنها جزءٌ من الأخلاق، بل إن هناك من يذهب إلى القول: "إنه يعتبر الأخلاق والسياسة أجزاء لبحث واحد"[5].

وبشكل عام ينظر أرسطو إلى الدولة على أنها اجتماعٌ لمجموعة من الأفراد يهدف إلى تحقيق الخير؛ فـ"كل دولة هي بالبديهة اجتماع وكل اجتماع لا يتألّف إلا لخيرٍ[6]". ويُرجع نشأة الدولة إلى التطوّر الطبيعي للعلاقات الأسرية والاجتماعية.

[1]- Joachim, H., Acomontry on Aristotle EthicaNicomachea, Oxford Press, London, 1950. P. 13.

[2]- المصدر نفسه ـ ص 109.

[3]- Ibid, 1094.

[4]- Ibid, Loc.Cit.

[5]- Irwin, Trence, His Introduction yo his translation, Op.Cit, P. xvi.

[6]- أرسطو: السياسة، المرجع السابق، ص: 92.

ج: علم الفن:

نظر أرسطو إلى الفن الجميل على أنه محاكاة لعمل الطبيعة، لكنه ليس تقليداً أعمى له، بل هو محاولة من جانب الفنان للوصول إلى الصورة الكلية لاستكمال عمل الطبيعة بشكل مجاوز لها. ومن هذا المنطلق ذهب إلى أن "الفنان ينبغي عليه أن يؤْثر دائماً المستحيل المحتمل على الممكن غير المحتمل ويجب ألا تُؤلف القصة من أحداث غير ممكنة، بل يجب أن يستبعد منها كلّ ما هو غير ممكن[1].

العلوم النظرية:

العلوم النظرية عند أرسطو تشمل الطبيعيات والرياضيات واللاهوت، وأيضاً الفلسفة الأولى، وهذا النوع من الحكمة هو ما يستحقّ لفظ العلم على الأصالة من وجهة نظره:

1 - علم الرياضيات:

الرياضيات بشكل عام – من وجهة نظر أرسطو – هي ذلك العلم الذي يُعنى بدراسة الأجسام الساكنة دراسةً نظريّةً. من هذا المنطلق ينظر إلى الرياضيات على أنها "علمٌ نظريٌّ يتعامل مع الأشياء التي تكون ساكنةً لكن موضوعاتها لا يمكن أن تكون منفصلة[2]". أي إنّها وإن كانت علماً نظرياً فإنها لا تعالج موضوعاتها بشكلٍ منفصلٍ تماماً عن الأشياء المادية؛ أي لا بد أن يكون لها تطبيق ممكن.

2 - علم الطبيعة:

علم الطبيعة عند أرسطو هو علمٌ معنيٌّ بدراسة الطبيعة دراسة نظرية بهدف معرفة المبادئ التي تحكم الأجسام المتحركة، وهو يقول: "هناك علم للطبيعة ومن الواضح أنه يجب أن يكون مختلفاً عن العلم العملي والإنتاجي؛ لأنه في حالة العلم الإنتاجي يكون مبدأ الحركة موجوداً في المنتج، وليس في الإنتاج سواءً أكان فنّاً أم ملكة ما أخرى. وبالمثل في العلم العملي لا توجد الحركة في الشيء المفعول بل في الفاعل. لكن علم الفيلسوف الطبيعي يتعامل مع الأشياء التي تملك في ذاتها مبدأ الحركة. ومن هذه الوقائع يتضح أن العلم الطبيعي لا يجب أن يكون علماً نظرياً".

3 - علم ما بعد الطبيعة "الميتافيزيقا":

"هناك ـ كما يقول أرسطو ـ علم يبحث في الوجود بما هو وجود، والخصائص التي تنتمي إليه

---

[1]- أرسطو: فن الشعر، ترجمة إبراهيم حمادة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، (د. ت)، ص: 205-206.

[2]- **Aristotle, Metaphysica Op. Cit, 1064.**

بفضل طبيعته. أما الآن فإن هذا العلم ليس شبيهاً بأيٍّ من العلوم المسماة العلوم الخاصة؛ لأنه لا يوجد من هذه العلوم ما يعالج الوجود بما هو وجود بشكلٍ عام... ومن الواضح عندئذ أن عمل العلم هو دراسة الأشياء التي تكون موجودةً من حيث الوجود... ومن ثم فإن فحص كل أنواع الوجود لما هو وجود هو عمل العلم الذي يكون علماً شاملاً، وفحص الأنواع العديدة هو عمل الأجزاء الخاصة بهذا العلم". فهذا العلم إذاً يشمل جميع العلوم الأخرى.

في هذا المجال، يصرّ هيدغر في مواضع عديدة من كتابه (ميتافيزيقا أرسطو) على أن أرسطو لم يطرح صيغة البحث في الوجود بما هو موجود، وإنما يتحدَّث عن موضوع الميتافيزيقا بوصفه "البحث في وجود الموجود Sein des Seiende".

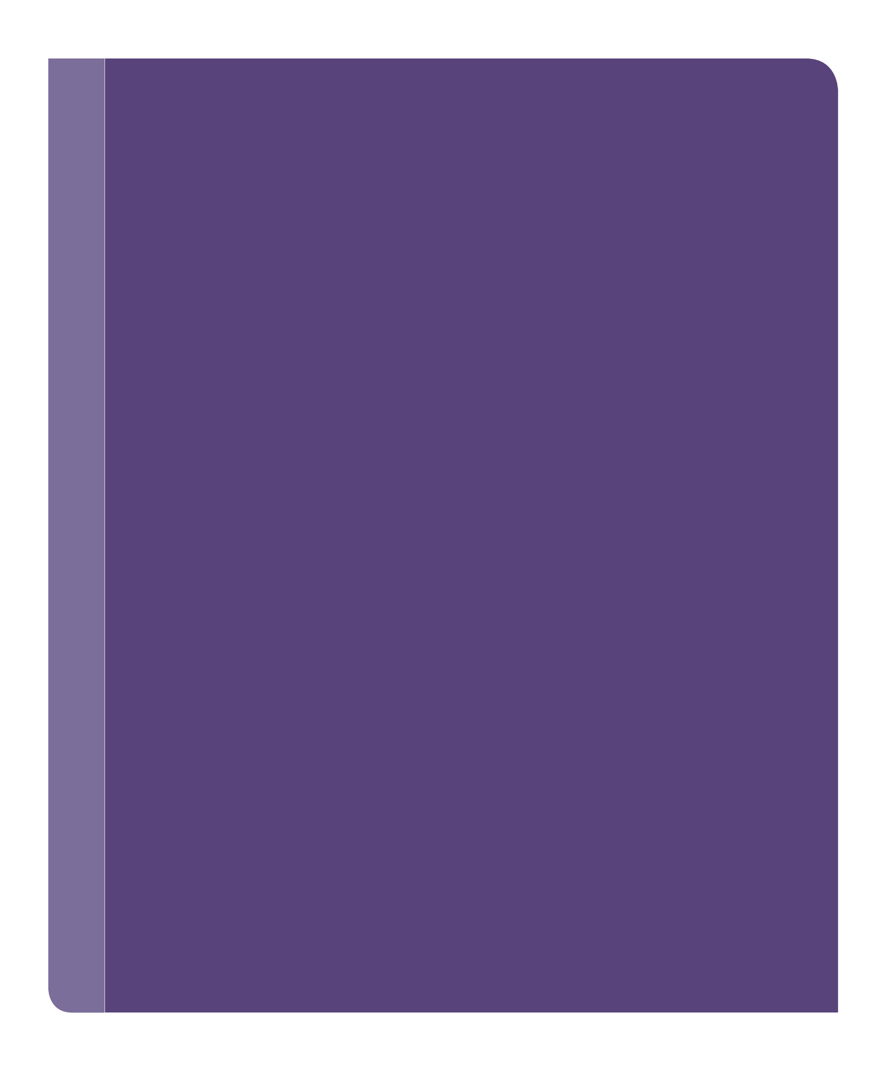
على أية حال، يرى أرسطو أن النحو الأول من الأنحاء التي يوجد عليها الوجود هو الجوهر، سواءً أكان ذلك بالمعنى الأول أم الثاني؛ ومن ثم نراه يجعل معرفة الجوهر موضوعاً للفلسفة الأولى؛ إذ يقول: "إن ما يكون موضوعاً للمعرفة بالمعنى السامي هو علم الجوهر. ويجب أن يكون من طبيعة الحكمة؛ لأنه طالما أن الناس تعرف الشيء نفسه بطرق متعدّدة؛ فإننا نقول أنّ من يدرك ما يكون الشيء بواسطة وجوده كذا وكذا، ويعرف بتمام أكثر مما يدركه لا بواسطة أن وجوده كذا وكذا... ويعرف بتمام أكثر ممن يعرف ما يكونه الشيء".

لأن التعريف "الرسمي" أو "الاجتماعي" للعلم ينحّي جانباً المظهر التوجيهي، فقد رضيت قلّةٌ من المثقفين بترك القضايا هناك. وبُذلت جهودٌ لفصل العلم عن صور الثقافة الأدنى، ولجعل العلم متاحاً كنمط تنبغي مضاهاته، وانطوت تقليدياً على تخصيص محتواه الذي افترض أنّه محتوى مفهوميٌّ فريد، ولا سيما منهجه الفاعل على نحو لا يبارى. مع ذلك، وعلى الرغم من الثقة المفرطة بالصور المختلفة للمنهج العلمي، الذي عُرِض طوال القرون الماضية، فلم يحصل أبداً أن تم الاقتراب من إجماعٍ حول ما هو ذلك المنهج.

ترجمة ملخصات المحتوى

Summaries of Researches and Articles

Sommaires des articles et des recherches



peut penser est l'ordinateur" dans nos croyances religieuses? Une telle affirmation s'oppose-t-elle aux contenus des textes religieux?

Sous le titre "Les dialectiques de la science, la religion et la politique" le chercheur libanais Jihad Saad examine les compléxités qui ont bouleversé la modernité occidentale à la suite de ce triptyque. Il développe ensuite, par le biais de l'analyse, un système permettant de comprendre le rapport entre la science, la religion et la politique, basé sur une perspective cognitive islamique dans laquelle s'achève ce rapport tri-dimensionnel sans qu'une contradiction y culmine.

Dans son article intitulé "La nouvelle vision scientifique et le retour de la religion", le chercheur irakien Amer Abed Zaid al-Waeli opère des mesures analytiques visant à étudier le rapport entre la vision scientifique moderne, et la reprise de la vision religieuse comme phénomène contemporain en Occident. Le chercheur analyse également la nouvelle vision scientifique appuyée sur le dépassement de la méthodologie traditionnelle des sciences, à partir de ce qu'on a nommé "la théorie du chaos" et son impact sur les positions des savants et penseurs sur la religion.

Dans "Le témoin", le Professeur Ahmad Abdel Halim Attiyeh décrit une personnalité religieuse et scientifique, considérée parmi les acteurs principaux du débat entre la science et la religion: le philosophe égyptien Tantaoui Johari (1862-1940). Il y aborde la biographie de Johari après l'expédition d'Égypte (menée par Bonaparte), et les effets intellectuels et sociaux qui résultent de la culture religieuse, ainsi que le débat qui éclate sur le rapport entre la science moderne et l'authenticité de l'Islam.

Dans "Le monde des notions" Kodhor Haidar propose une définition générale des bases sur lesquelles se fondent la science et la religion. L'étude se divise en deux parties: la première procure un aperçu sur le sens et le concept de la religion, le chercheur expose les apports des littératures occidentales dans le champ de la sociologie de la religion, et ceux des littératures islamiques par rapport à la définition de la religion en raison du Saint Coran. La deuxième partie aborde une définition de la science, à partir de rapprochements de l'héritage universel.

science, aussi bien dans l'espace islamique que dans celui de l'Occident chrétien, afin de clarifier certains inconnus cognitifs annexes.

La question "La science a-t-elle besoin de la religion?" est celle posée par le professeur de philosophie Roger Trigg, président et fondateur de La Société bretonne de philosophie.

Cette question semble, à la fois, impressionnante, rigoureuse et problématique. Elle est d'ailleurs inédite au sein d'un climat cognitif et culturel où la science se prétend référence. Cette dernière configure désormais un système et suppose que toute la réalité se situe sous ses auspices.

Sous le titre "Science et religion: dialectique de liaison et de séparation entre science et religion et problématique des systèmes cognitifs", le chercheur irakien Adnan al-Hassani aborde quatre problématiques cognitives qui constituent le fondement d'analyse de deux visions distinctes méthodologiquement: la science et la croyance religieuse. Le chercheur tente de distinguer ces problématiques selon les critères suivants: celle de disposer du pouvoir cognitif; de préciser les limites de la connaissance dans les régions vides; de distribuer les pouvoirs par rapport à une constante et une variable; enfin de définir les compétences dans les limites de l'explicite et de l'implicite.

Dans "Cercles de débat", on lit les articles et études suivants:

Sous le titre "Histoire du rapport entre la science et la religion", Helen D. Cruz, professeure de philosophie à l'Université d'Oxford, propose un regard général sur les thèmes de discussion autour de la science et la religion. Dans ce cadre, elle fixe son attention sur la question de la création, l'action divine et le principe de l'homme. Elle aborde également les courants futurs adoptés dans l'étude du rapport entre la science et la religion.

Le chercheur iranien Ali Redha Quaemi Neya écrit un article intitulé "La religion et l'intelligence artificielle". Il y aborde une des questions principales qui se fait une très large place dans le débat depuis les Lumières jusqu'aujourd'hui: le rapport entre la science et les transformations scientifiques, notamment l'intelligence artificielle. L'étude porte sur la question suivante: quelle est l'influence de l'affirmation de "l'ordinateur pense, ou encore, la seule chose qui

religieuse compte tenu des équations de la science et la religion. Il l'explique également à partir de la loi proposée dans la scolastique et les études qui s'intéressent à la jurisprudence

Sous le titre "Le principe humanitaire et la débat entre la science et la religion", on trouve un article rédigé par le théologien anglais John Polkinghorne. Il parle de la place de l'homme dans l'univers, à partir de ce qui est établi par la physique moderne. Il associe également les données physiques et les fondations théologiques au sein de la controverse entre la science et la religion.

Sous le titre "Critique de la raison européenne", les deux chercheurs Omar al-Amine et Ahmad Abdallah abordent le caractère obligatoire de la décomposition de la structure cognitive et civilisationnelle de la raison européenne. Ils montrent, dans le contexte de leur recherche, le dérèglement ontologique qui caractérise la raison moderniste qui se fonde sur la séparation passionnée entre la science et la foi. Ils tentent également de proposer une perspective cognitive islamique qui ré-associe les liens d'unité et de communication rompus par la raison occidentale

"La science et la religion: le commencement de tout" est le titre d'une étude du philosophe et théologien Hans Küng. Il s'agit d'une traduction du premier chapitre de son essai (La science et la religion: le commencement de tout). Küng aborde dans ce chapitre la relation entre la vision ontologique de l'être et la réalité de la création physique, et ce à partir de la corrélation étroite entre la religion et la science pour envisager autrement l'existence. Il convient de préciser des problématiques principales, dont certaines posent à cet égard la théorie de complémentarité entre science et religion, c'est-à-dire l'interaction critique entre les deux. Cette dernière contribue à purifier le relativisme des attitudes négatives de la science et rejette le caractère définitif de la religion. C'est pour cela, sur la base de cette affirmation, le projet de Küng pour unir la science et la religion et ôter la contradiction entre les deux est en effet une résignation de la part de la religion au profit de la science, de sorte que la religion puisse constituer une hypothèse contestable.

Le chercheur égyptien Mostapha Annachar écrit un article intitulé "La notion de religion et le classement des religions". Il y aborde la divergence des vues religieuses sur la notion, à partir de l'essence et la finalité de chaque religion. Il livre également une vision analytique des attitudes des religions en ce qui concerne la

Résumés du numéro 13 de la revue Al. Istighrab

Le numéro 13 de la revue Al-Istighrab englobe différents articles qui abordent le thème "science et religion", et les problématiques cognitives et philosophiques qui caractérisent ce dualisme au cours de l'histoire de la modernité occidentale.

Dans la rubrique "Al-Mobtada", le rédacteur en chef écrit un discours préliminaire intitulé "La science retournant à son inspiration"; il théorise une démarche qui a pour but de développer des visions critiques profondes pour faire connaître à la modernité occidentale la relation inégale entre la science et la religion.

Dans la rubrique "Entretiens", on lit un débat sur la science et la religion dans la perspective islamique; ce débat a eu lieu en 2003 et réunit M. Sayed Huçein Nasr et M. Mouzafar Iqbal. La discussion soulève un ensemble de questions liées à la notion générale d'Islam et les attitudes des musulmans vis-à-vis de la science moderne, ainsi que la restauration de la tradition islamique de l'apprentissage, et le rôle des musulmans de l'Occident pour revigorer cette tradition, et les moyens nécessaires pour maintenir les différentes dimensions de la civilisation islamique.

Dans "Le dossier", on trouve les études et les articles suivants:

Sous le titre "La science, la religion et la vérité", on trouve une étude rédigée par le chercheur breton John Taylor. Il tente d'enraciner la notion de vérité dans les récits réels. Il souligne ensuite le débat sur les explications réelles et relativistes de la science dans le contexte littéraire de Thomas Cohen consacré aux modèles et révolutions scientifiques. L'étude a raisonné sur la contestation de l'attitude relativiste selon laquelle on ne peut comprendre le désaccord sur la croyance religieuse qu'à travers la compréhension de la vérité objective, ce qui constitue, pour le chercheur, une voie à une explication réelle de cet aspect de la religion qui tente de fournir une explication fondamentale des particularités de la réalité.

Le penseur islamique Ali Abed Shahroudi a écrit sur la notion de science religieuse, tentant d'en enraciner la thèse à partir de la théorisation des équations qui régissent la relation entre science et religion. Il explique la notion de science

Table des matières

Table des matières

Préface

Entretiens

Le dossier

Lebanese researcher Jihad Saad discusses the complications that have stormed through the western modernity in terms of this triplet; then he proceeds analyzing in order to bring forth a system of a notion for the relation between science, religion and politics founded on an Islamic scientific perspective in which this trio dimensional relation is integrated without being smeared with any contradiction.

 In the section **"The Witness,"** the research professor Ahmad Abdel Haleem A'tiyeh writes about a religious and scientific figure considered one of the most outstanding Arabian Islamic figures in the world of debate between religion and science. He is the Egyptian philosopher Sheikh Tantawi Jawhari 1862 -1940. In the research, he discusses the biography of this philosopher during the period in the wake of Napoleon Bonaparte Crusade against Egypt, and he discusses the scientific, intellectual and the social effects that affected the religious culture in addition to the debate that raged then over the relation between modern science and the fundamental Islam.

 In the section "The World of Concepts," the researcher Khoder Haidar writes a general definition of the foundations and the general bases on which both religion and science are based. The research is divided into two sections: The first section discusses a general overview of the meaning of religion and it's concepts; the writer presents for what the western literature has contributed to the area of the sociology of religion in addition to what the Islamic literature has contributed to defining religion according to what has been embedded in the Holy Quran. While in the second section, he discusses the definition of the term science through relevant approaches that have been contributed to the world heritage.

 Under the title: "Science and Religion: The Dialectic of Connection and Separation and the Scientific Themes." The Iraqi researcher Sheikh Adnan Al Hassani approached the dialectic of separation and connection between science and religion starting out from four scientific problems which comprise the methodological basis upon dealing with different visions of discipline, and namely they are science and religious faith. The author sought to distinguish between those problems according to the following conditions: The problem of seizing scientific authority, the problem of designating the scientific limits within the scopes of space, the problem of authority distribution in administering the constant and the variable, and finally, the problems of designating the authorizations in the scope of the expressed and the tacit.

• In the section **"Debate Circles,"** we have got a set of researches revolving about science and religion and they have come sequenced in the following manner:

 Under the title "The History of the Relation Between Science and Religion," Professor of Philosophy Helen D. Cruz at Oxford University presents a general view of the subjects and the discussions about science and religion. In this frame, she focuses on the issue of creation and the godly action and the beginning of Man. It discusses as well the future directions in studying science and religion.

 The Iranian researcher Ali Rida Kaemi Niya writes about "Religion and the Artificial Intelligence." Herein, he discusses one of the most outstanding scientific issues that has occupied a vast area of debate since the enlightenment till today; we meant the relation of religion and the gigantic scientific changes particularly the issue of artificial intelligence. This research revolves around the compound following question: What is the effect that the following claim leaves upon some of our religious beliefs? "The computer thinks, or that the only thing that can think is the computer." Subsequently, does this claim contradict with the contexts of religious texts?

 Under the title "The Dialectics of Science, Religion and Politics," the

western reason has discontinued of the unity ties and communication in the modern human civilization.

- " The Beginning of All Things: Science and Religion" is a study by the theologian contemporary Swiss philosopher Hans Kung, and it is a translation of the first chapter from a well-known book by the author. Kung discusses in this chapter the relation between the vision of the ontology of the existence and the reality of the physical being starting from the principle of strong correlation between religion and science upon the reality even if it is in a different language. It is noteworthy to draw the attention of the reader that this article includes a number of the central problems, some of which proposes in this concern the theory of complementation between science and religion in the sense of critical and constructive interaction between both of them. Kung's project for amalgamation between science and religion and the relinquishment of the contradictions between them is, in fact, condescension on the side of religion for the advantage of science so religion would be an assumption open for debating, but this is rejected and a fast return to an old issue.

- The Egyptian researcher Mustafa Al Nashar wrote about "The Concept of Religion and the Classification of Religions". He discussed the various visions of religions of the concept in it, starting off from the foundation of every religion of its essential nature and the godly goal of it; also, he recognized an analytical view of the stance of religions towards science whether in the Islamic sphere or in the western Christian sphere intending to unveil a set of scientific unknowns connected with this matter.

- "Does Science Need Religion?" is research title is the research which was analytically touched on the professor in the philosophy of religion and the president and founder of "The British Society for the Philosophy of Religion," Roger Trigg. The question in this research seems simultaneously surprising, wearying, and debatable. It is an unfamiliar question within a cultural and scientific climate where science is situated as a referential authority. It has formed a closed system and supposedly the reality as a whole lies in its grip.

and Truth," a vision over both concepts of relativism and realism. The researcher included his study a tracing of the concept of the truth in the realist and the relativist accounts of science in the course of the literary influential work by Thomas Kuhn focused on the models and the scientific revolutions. The study also justified the objection to the relativist position stating that the nature of religious belief cannot be comprehended except through comprehending the objective truth; and this is what opened up the way, in the opinion of the researcher, for a realistic interpretation of this side of religion which concerns itself with introducing a fundamental interpretation for the features of reality.

- The Islamic thinker Ali Abidi Shahroudi has written about the religious science as a concept, and headed for tracking the origin of the science of religion thesis starting from the engineerial knowledge of the formulae which organizes the relation between science and religion. He explains the concept of the science of religion in the light of existing balancing between science and religion, and he starts off from the proposed law in theology past and new, and from the researches and studies which theorize for the Islamic jurisprudence in the science of fundamentals.

- In a research titled: "The Science and Religion – Debate – An Introduction," the British theologian contemporary physicist John Polkinghorne talks about the position of man in the universal making starting off from what the modern physical sciences have offered. He connects between the given of those sciences and the fundamentals of theology within the frame of open argumentation between religion and science.

- Under the title "Criticizing the European Reason," the Sudanese researcher and thinker Omar Al Ameen Ahmad Abdullah talks about the necessity of decomposing the knowledge and the civilizational structure of the European mind. In the course of his research, he points out the ontological misbalance that has befallen the modernizing reason due to its being built up on the sharp separation between science and religious faith. Also, he endeavored to introduce a scientific Islamic perspective that would reconnect what the

Summary of the Research Essays Included in the 13th Issue of Al-Istighrab

Issue # 13 of the bimonthly "Al Istighrab" has been released; its topics and researches have treated the issue of religion and science in terms of their philosophical and epistemological problems that have accompanied this twinness over successive centuries of the history of modernity in the West.

The issue included a set of researches that have attempted to explore the depth of the issue and to reach its most outstanding problems.

At the start, the researcher Mahmoud Haidar writes the editorial with this title: "Science Returning to Its Revealer" in which the writer opens up on a theoretical quest aiming at highlighting profound criticism visions to give a better understanding of western modernity related to the disproportional relation between science and religion.

- In the section "**Discussions,**" we will read an argument about science and religion from an Islamic perspective which took place in 2003 between Professor Sayed Husein Nasr and Professor Muzaffar Iqbal. The debate dealt with a broad range of issues revolving about the general concept of Islam, and the stances of Muslims towards the contemporary science, in addition to the revival the Islamic tradition represented in science acquisition, and the role of the Muslims inhabiting the West as for reviving this Islamic tradition, and the tools to maintain the various dimensions of the Islamic civilization.

- In the "**Portfolio**," there is a selected set of studies and researches that came in the following sequence:

- A study by the British researcher John Taylor titled: "Science, Religion

contents

contents

Preface

Discussions

Portfolio

Occidentalism

AL-ISTIGHRAB

13

Intellectual Quarterly Dealing with Studying the West and Understanding it Scholarly and Critically

Published by the Islamic Center for Strategic Studies (Beirut Bureau)

Issue No. 13 - 4rd Year - 1440 H - Autumn - 2018

Licensed by The Ministry in Lebanon By Decree # 423/2016

For Contact

Beirut-Lebanon- Airport Road- Military School Gate

Opp. Hypco Gas Station- Al Joud Bldg. Block B- 4th Floor

Telephone: 00961-1-274465

Website: http://istighrab.iicss.iq

E mail: istighrab.mag@gmail.com

Bank money Transfer

Islamic Center for Strategic Studies- Civil Compa.

IBAN: LB78 0052 0024 0013 0102 4055 9014

IBL BANK SAL. Swift Code: INLELBBE

13

Occidentalism

AL-ISTIGHRAB

Intellectual Quarterly Dealing with Studying the West and
Understanding it Scholarly and Critically

Published by the Islamic Center for Strategic Studies (Beirut Bureau)
Issue No.13 - 4rd Year 1440H. Autumn - 2018

الأسعار

الإمـارات (30 درهـم) ـ الأردن (2 دينـار)
إيـران (15000 تومان) السـعودية (30ريال)
الكويـت(3 دينـار) ـ السـودان (25 جنيـه)
الجزائـر (250 دينـار) ـ البحريـن (3 دينـار)
العـراق (7000 دينـار) المغـرب (30 درهـم)
الصومـال(3500 شـلن) ـ أمـيركا الشـمالية (10
دولار) الاتحاد الأوروبي (10 يورو) ـ اليمن (400
ريـال) تونـس (5 دينـار) ـ عـمان (3 ريـال)
فلسـطين (3 دولار) مـصر(15 جنيـه)
موريتانيـا (200 أوقية) ـ سـورية (300 ليرة)
قطر (30 ريال) ـ لبنان (7000 ليرة) ليبيا (5 دينار).

«السعر الإجمالي بما يعادل 5$»

الاشتراك السنوي أو ما يعادله

- أفراد 100 $
- مؤسسات أهلية 150 $
- مؤسسات حكومية 200 $



تطبيق المجلة
app qrcode

ISSN: 2518 - 5594

الاستغراب
occidentalism
AL-ISTIGHRAB

Intellectual Quarterly Dealing with Studying the West and Understanding it Scholarly and Critically

Licensed by The Ministry in Lebanon By Decree # 423/2016

Published by the Islamic Center for Strategic Studies (Beirut Bureau)

Issue No.13- 4rd Year - 1440 H - Autumn 2018



مكتب بيروت
http://www.iicss.iq
http://istighrab.iicss.iq
istighrab.mag@gmail.com